FÖLDESI TAMÁS

AZ IGAZSÁGOSSÁG DILEMMÁI

KOSSUTH

FÖLDESI TAMÁS

Az igazságosság dilemmái

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ / 1983

ISBN 963 09 2170 7

© Földesi Tamás, 1983

(3592)

Bevezetés

„Mi az igazságosság? Egy kérdésen sem vitatkoztak még ily hevesen. Egy kérdés miatt sem ontottak ki ennyi értékes vért, és nem hullattak oly keserű könnyeket. Platóntól Kantig egy kérdés sem képezte még ennyire a legjelesebb gondolkodók elmélyült gondolkozásának tárgyát. És mégis, e kérdés napjainkban ugyanúgy megválaszolatlan, mint valaha volt. Úgy tűnik azokhoz a kérdésekhez tartozik, amelyekről a lemondó bölcsesség így szól: nem találhatunk végleges választ, csak megkísérelhetjük javítani a kérdést" – írja Kelsen, az igazságosság-elméletek egyik legismertebb polgári szakértője. (*H. Kelsen:* Mi az igazságosság? In: Jog és filozófia. Akadémiai Kiadó 1981. 269. old.)

Ha némileg költői-jogfilozófusi túlzás is, hogy az igazságosság viszi el a pálmát a legtöbb szenvedést kiváltó problémák közül, abban alighanem igaza van Kelsennek, hogy az igazságosság legalábbis egyike azoknak az erkölcsi kérdéseknek, amelyek *jelentős szerepet játszanak* a társadalmi-politikai rendszerek, a népek-nemzetek, a társadalmi osztályok, rétegek és egyének egymás közötti konfliktusában. Az igazságosságért és az igazságtalanság ellen folytatott harcban valóban az emberek nemegyszer életüket áldozták, vagy egész életüket ennek szolgálatára szentelték.

S mindez nemcsak a múltra vonatkozik, hanem a jelenre is. Ma is folynak háborúk, kitörnek fegyveres konfliktusok, amelyekben mindkét fél az igazságosságra hivatkozik, az igazságos rendezésért és az igazságos békéért harcol. A társadalmi mozgalmak jelentős részének világszerte egyik alapvető célkitűzése: igazságosabb társadalmi viszonyok létrehozatala. De „áthatja" az igazságosság az emberek hétköznapjait is, az igazságosság mércéül szolgál, amelynek segítségével megítélik egymás magatartását, az emberi viszonyokat, de nemegyszer a hozott intézkedéseket, a jogszabályokat, sőt a gazdasági-politikai berendezkedést is.

Mi sem jellemzi jobban az igazságosság „széleskörűségét", mint az, hogy az igazságos (illetve az igazságtalan) jelzőt egyaránt hozzá lehet fűzni társadalmi-gazdasági formációhoz, államtípushoz és -formához,

jogrendszerhez (jogszabályhoz), bírói ítélethez, emberi relációkhoz és magatartásokhoz stb.

De van igazság abban is, hogy az igazságosság problémáira *nehéz* – nemcsak végleges, hanem sokkal szerényebb – elsődlegesen meghatározott korokra érvényes igazságossági válaszokat találni. Az igazságosságnak rendkívül gazdag az eszmetörténete, és ez azt jelzi, hogy a különböző korok filozófusai, etikusai újból és újból próbáltak megbirkózni a nehéz feladattal, hogy megoldják az igazságosság „titkát".

Egy ősi kínai mondás szerint: „Az igazságosság érme, amelyet mindenütt elfogadnak." A filozófusok azonban régóta tudják, hogy noha az igazságosság *érték*, korántsem könnyű meghatározni, hogy mit ér ez az érme, mire használják ezt az érmét, és milyen indokok alapján fogadják el – csaknem – mindenütt. Az igazságosság ugyanis *kettős* értelemben érték, nemcsak megbecsülik, hanem mást és mást értenek alatta, különböző tartalmakkal telítődve funkcionál értékként. Ezért az igazságossággal foglalkozó filozófusok egyik alapvető történelmi feladata annak feltárása, hogy *milyen jelentéstartalmak* húzódnak meg az igazságosság és igazságtalanság terminusai mögött, és ezen az alapon zömük állást foglalt abban a kérdésben is, hogy *melyek a helyes igazságossági követelmények* és melyek az elutasítandók.

Az igazságosság problémáival ma is behatóan foglalkoznak a modern polgári filozófiában, sőt az érdeklődés az utóbbi évtizedekben még növekedett is. Túlzás nélkül állítható, hogy az igazságosság számos irányzat egyik „slágertémája".

Ugyanakkor meglepőnek tűnhet, hogy a marxista filozófia korántsem szentel ekkora figyelmet az igazságosság elméleti kutatásának, sőt a polgári filozófia „hosszával" szemben, a marxizmusban tartós „bessz" figyelhető meg. A marxizmus klasszikusainak – később vázolandó okok következtében – nincs részletesen kidolgozott „pozitív" igazságossági koncepciójuk és ebben a vonatkozásban később sem történt alapvető változás. Az igazságosság a marxista filozófia egyik, viszonylag elhanyagolt témája: a marxista alapú igazságossági elképzelések kimunkálása – egyelőre – várat magára.

Úgy gondolom, hogy ezt az elmaradást – fokozatosan – fel kellene számolni. Az igazságosság a szocializmust építő társadalmakban is *társadalomszabályozó elvként*, *értékként* funkcionál, ezért szükséges, hogy az igazságosság teoretikus problémáival az eddigieknél behatóbban foglalkozzunk.

E munkában kísérletet szeretnék tenni egy marxista szellemű igazságossági koncepció kidolgozására. Ennek során megpróbálnám tisztázni, hogy lehetséges-e egy olyan kritériumrendszer létrehozása, amelynek segítségével – a történelmi feltételeket és adottságokat is figyelembe véve – megközelítően mérhető az egyes társadalmi-gazdasági formációk, politikai rendszerek igazságossága.

Ehhez tisztázni kell olyan alapvető kérdéseket, hogy jogos-e egyáltalán elsődlegesen nem erkölcsi jellegű jelenségeket morálisan is megítélni, van-e az igazságossági ítéleteknek igazságtartalma, hogyan kerülhető el, hogy az igazságossági koncepció ne essen se az „örök igazságosság", se a „relativizmus" „csapdájába", hogyan egyeztethető össze egymással az igazságosságban a társadalmi egyenlőségre való törekvés és bizonyos társadalmi egyenlőtlenségek igazságosként való elismerése stb.? E sokágú, összetett és nehéz feladat megoldásához elengedhetetlennek tartottam a filozófiatörténeti hagyaték részletes feldolgozását.

Végül a könyv kitekintést kíván adni arra, hogy hogyan érvényesíthetők a marxista igazságossági posztulátumok az épülő szocializmus viszonyaira. Az igazságosság és a szocializmus viszonyának részletes értékeléséhez további hosszas, a szociológusok tevékenységét is igénybe vevő vizsgálódásokra lenne szükség, amelyre e könyvben még nem vállalkozunk.

Szeretnék végül köszönetet mondani mindazoknak, akik tanácsaikkal és észrevételeikkel e könyv létrejöttét elősegítették. Elsősorban feleségemnek, Szabó Gyöngyinek, akinek szigorú, de ugyanakkor szeretetteljes bírálata nagymértékben hozzájárult a könyv szerkezetének, tartalmának és formájának kialakításához. Ezen kívül Ancsel Évának és a budapesti jogi kari Filozófiai Tanszék munkatársainak.

1. Az igazságosság eszmetörténetének főbb csomópontjai

Ennek a könyvnek a megírásával az a fő célkitűzésünk, hogy kísérletet tegyünk egy marxista igazságossági koncepció körvonalainak felvázolására és evvel összefüggésben kitekintést adjunk, hogyan alkalmazhatók a koncepcióban szereplő igazságossági követelmények a szocializmus viszonyaira. Ahhoz azonban, hogy eljussunk a jelenhez, *át kell tekintenünk a múltat.* Az igazságosságnak rendkívül gazdag és szerteágazó története van, amelynek ismerete elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy egy kidolgozandó marxista koncepció számára gyümölcsöztessük azokat az értékeket, amelyek az igazságosság története során felhalmozódtak, és egyben elkerülhessük azokat a buktatókat, amelyek ugyancsak gyakran fordultak elő.

Az igazságosság történetét – elvileg – két relációban lehet elemezni. Egyrészt meg lehet vizsgálni azokat a különböző *objektivációkat* (társadalmi-gazdasági alakulatokat, politikai-jogi intézményeket, emberi kapcsolatokat stb.), amelyeket a történelem során – sohasem teljes egyetértésben – igazságosaknak vagy igazságtalanoknak ítéltek a köznapi gondolkodásban vagy a filozófiában, másrészt elemezni lehet magára az igazságosságra vonatkozó köznapi, illetve filozófiai *nézeteket.* Az igazságosnak, illetve igazságtalannak ítélt objektivációk és az igazságosságra és igazságtalanságra vonatkozó nézetek között azonban sokoldalú kapcsolat és kölcsönhatás áll fenn. Az igazságosnak vagy igazságtalannak tartás hatással van arra, hogy az egyes osztályok, rétegek, illetve egyének milyen objektivációk létrehozására törekszenek, illetve milyeneket utasítanak el. Az igazságossági értékeléseknek viszont egyik objektív alapja az objektivációk valóságos vagy vélt igazságossági tartalma. Ezért az igazságosság történetének – bizonyos mértékig – tartalmaznia kell mindkét igazságossági formát, bármelyikük mellőzése egyoldalúvá tenné az igazságosság históriájáról alkotott képet.

Célszerűségi okokból azonban mégis *előnyben részesítjük* majd az igazságossági *nézeteket* s a történeti részben elsődlegesen az igazságossági

koncepciókkal, elképzelésekkel foglalkozunk, s az objektivációkkal csak annyiban, amennyiben az a nézetek alakulásának megértéséhez feltétlenül szükséges. Ennek egyik oka az, hogy az objektivációk igazságosságának és igazságtalanságának valamelyest is beható történeti elemzése, figyelembe véve e kategóriák sokrétűségét is, messze meghaladná e könyv kereteit. A másik ok, hogy egy kidolgozandó igazságossági koncepció számára elsősorban az előző igazságossági felfogások képeznek értéket. (Ami semmiképpen sem jelenti azt, hogy az objektivációk elemzése ne lenne szintén tanulságos.)

1.1. AZ IGAZSÁGOS OBJEKTIVÁCIÓK ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁGRA VONATKOZÓ NÉZETEK KELETKEZÉSE

1.1.1. AZ ELŐTÖRTÉNET

Az igazságosság keletkezésének problémája jelenleg tudományosan nem kielégítően megoldott. Ma a filozófia a szaktudományok eredményeire építve sem képes még pontos választ adni arra, hogy mikortól kezdve érvényesült a társadalomban az „objektív" igazságosság, illetve igazságtalanság, és ezzel összefüggésben arra, hogy mikor keletkezett az igazságosság és az igazságtalanság fogalma. Közelebbről: vannak viszonylag részletes ismereteink két korszakról: az egyik a primitív népek társadalma, amelyben az emberek gondolatvilágából még hiányzik az igazságos és igazságtalan megkülönböztetése, a másik az az időszak, amikor a létrejövő filozófia már behatóan elemzi az igazságosság filozófiai problémáit, annak tükörképeként, hogy a társadalomban már gyökeret vert és jelentős szerepet játszik az igazságosság. A kettő között foglal helyet a darwini „missing link" igazságossági változata, vagyis az a periódus, amikor az ősközösségi társadalom olyan alakulattá fejlődött, amelyben az igazságosság nemcsak megjelenik, hanem meg is erősödik, a társadalmi élet egyik szabályozó elvévé válik.

Ennek alapvető oka abban rejlik, hogy a korai társadalmak életét elsősorban a jelenből és a közelmúltból ismerjük a ma élő primitív népek életének etnográfiai és etnológiai feltárása révén, míg a régebbi korok társadalmi viszonyairól részletesebben csak az írásbeliségük megjelenése

óta vannak adataink, de nem ismerjük kellőképpen előbbi korszakaikat.

Az igazságosság előtörténetének feltáratlansága azonban csak viszonylagos. Ahhoz, hogy pontosan válaszoljunk az igazságosság születési folyamatára, valóban további komplex etnográfiai, nyelvészeti stb. feltárásokra van szükség. Arra nézve azonban már rendelkezésre állnak adatok, hogy *melyek voltak azok a társadalmi képződmények, emberi viszonylatok, amelyekből az igazságosság kifejlődött*, s ennek következtében fő vonalaiban – bizonyos megközelítéssel – az igazságosság létrejöttének bizonyos csomópontjai is rekonstruálhatók. Érdemes tehát szemügyre venni, hogy az emberiség fejlődésének mely szakaszában jöttek létre azok a formák, amelyek *még nem* tekinthetők az igazságosság megjelenési alakzatainak, de *már* tartalmaznak olyan elemeket, amelyek egy későbbi periódusban az igazságosság, illetve az igazságtalanság hordozóivá válnak.

Az emberiség fejlődésének legkorábbi szakaszában, az előember periódusában az igazságosságnak még az előfeltételei is hiányoztak. E. R. Service szerint ekkor lényegében a biológiai törvények uralták az egyének egymás közötti kapcsolatait, döntően az erőszak elve érvényesült: a tagok kiszolgáltatottsága a vezérhímeknek. (Lásd *E. R. Service–M. D. Sahlins–E. R. Wolf:* Vadászok, törzsek, parasztok. Kossuth Könyvkiadó 1973.) Az „emberi viszonyok", beleértve a szexuális kapcsolatokat is, szabályozatlanok, mai kifejezéssel az önkény uralkodik.

Alapvető változás következik be a paleolit korszak elején. A természettel folytatott harcban az emberré formálódó ős fokozatosan rájön arra, hogy megmaradásának feltétele a horda életének *szabályozása*, az egymás ellen folytatott harc felcserélése *a kölcsönös együttműködéssel.* Polányi Károly állapítja meg, hogy a primitív népek egyik általános jellemzője, hogy a társadalmi kötelékek fenntartásának döntő jelentősége van. ...hosszú távon a társadalmi kötelezettségek mindig kölcsönös jellegűek. A reciprocitás a rendszer alapjául szolgál. (Lásd *Polányi Károly:* Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. Gondolat Könyvkiadó 1976. 57–58. old.)

A kölcsönösségnek alapvető szerepe van a horda, majd a későbbi nemzetség tagja életének alakulásában. Ez teszi lehetővé az elemi munkamegosztást, a nagyobb vadak elejtését, az elemi szükségletek csere útján történő kielégítését, de ez válik szabályozójává a nemi kapcsolatoknak, a különböző generációk közötti viszonynak.

A kölcsönösség az igazságosság egyik alappillére, ahogy azt Arisztotelésztől Rawlsig számos filozófus egybehangzóan megállapítja. Ahol nincs kölcsönösség, ahol nem alakul ki az emberek között olyan viszony, amelyben értékeket cserélnek, adnak és kapnak, ott nincs helye az igazságosság felvetésének. A kölcsönösség azonban bár „conditio sine qua non"-ja az igazságosságnak, önmagában csak a lehetőségét teremti meg az igazságosságnak, de nem eredményezi szükségszerűen és automatikusan a létrejöttét.

A kölcsönösség akkor válik az igazságosság egyik alapjává, amikor a valóságos (vagy vélt) teljesítmények és juttatások között *meghatározott arányú* összefüggés keletkezik, amelynek jegyében ez az arány igazságosként (vagy igazságtalanként) értékelhető. Ezzel szemben a primitív közösségeket számos, egyedi, egymástól eltérő sajátosság ellenére sem jellemzi, hogy a kapott javak arányban állnának a teljesítménnyel, vagy egyszerűbben megfogalmazva: azt, hogy ki mit kap, elsődlegesen nem a teljesítménye határozta meg.

A modern etnográfusok egyöntetű megállapítása, hogy ezekben a közösségekben teljesen *hiányzik* a nyereség motívuma, *a díjazásért végzett munka elve*. „Sehol sem találunk olyan érintetlen primitív társadalmat, ahol a munka össze lenne kapcsolva a fizetség eszméjével" – állapítja meg R. H. Lowie „Social Organization" c. szócikkében. (In: Encyclopedia of the Social Sciences XIV. Macmillan, New York 1959. 141. old.) A munka ösztönzői nem a teljesítményért járó arányos termékmennyiség, hanem a reciprocitás, a társadalmi helyeslés és a versengés.

Azt a feltételezést, hogy a primitív társadalmakban csak az igazságosság bizonyos előfeltételei alakultak ki, de nem maga az igazságosság, jelentős mértékben alátámasztja *a csere létrejötte és fejlődése* a hordaközösségekben. A csere kifejlett formában, amikor az egyes áruk *meghatározott arányban* kerülnek elcserélésre, az igazságosság egyik jellegzetes modelljévé válik. Ám a korai cserének éppen az a legfőbb jellegzetessége, hogy nem az arányon van a hangsúly, hanem magán a csere tényén, azon, hogy az egyes közösségek hozzájussanak a hiányzó termékekhez. Ennek egyik jellegzetes formáját tárták fel azok a kutatók, akik a Trobriand-szigetek őslakóinak életmódját tanulmányozták. Polányi leírja, hogy e szigeteken egy sajátos *szimmetria*, illetve *dualitás* alakult ki, amelynek lényege, hogy minden part menti falunak megvan a szárazföldi párja, amellyel zökkenőmentesen megszervezhető a halnak és a kenyérfa gyümölcsének, valamint egyéb termékek cseréje. Ez a kapcsolat azonban

nemcsak a falvak között áll fenn, hanem az egyének között is, minden egyénnek megvan a társa a másik szigeten, s így a viszony személyessé válik. A csere itt a reciprocitás, a kölcsönösség egy sajátos formája, amelynek nagy szerepe van az emberek szükségleteinek kielégítésében.

Az igazságosság keletkezése szempontjából azonban a csere *jellege* a mérvadó. A csere *ajándékok* formájában zajlik le, s az ajándékozásnak semmiféle arány nem szab mértéket. „Egy ilyen közösségben a profit gondolata nem merülhet fel; az alkudozást szégyenteljesnek tartják; nagyra becsülik az ingyenes adományozás erényét..." – állapítja meg Polányi. (*Polányi Károly:* Az archaikus... 60–61. old.) S ugyancsak ő fűzi hozzá: „...a csere rendszerint egyenlőtlen..." (Uo. 162. old.)

Érdemes rámutatni arra, hogy noha a trobriand-szigetiek megoldása (nevezetesen, hogy a dualitás egy-egy szárazföldi faluval áll fenn) sajátos, maga a dualitás – valamilyen formában – szinte általános. Malinowski mutat rá arra, hogy „minden primitív társadalomban megtalálható az intézmények bizonyos dualitása vagy a struktúra szimmetriája, mint a reciprok kötelezettségek nélkülözhetetlen alapja". (*B. Malinowski:* Crime and Custom in Savage Society. London Menley–Routledge Paul. 1978. 25. old.)

Ugyancsak fontos mozzanat, hogy *az ajándékozás* ebben a periódusban nem kivételes, hanem *tipikus elosztási forma.* „Megállapíthatjuk, hogy a legtöbb, ha nem az összes gazdasági aktus olyan reciprok ajándékok bizonyos láncához tartozik, amelyek hosszabb távon kiegyensúlyozzák egymást és mindkét fél számára egyformán előnyösek – írja Malinowski. (*B. Malinowski:* Uo. 40. old.) Felvetődhet, hogy ez a kölcsönös ajándékozás formájában lezajló árucsere burkoltan mégis arányokat közvetít, s így már ezen a szinten jelentkezhet az ajándékozás igazságosságának gondolata. (Jellemző, hogy Polányi a trobriandiaknál érvényesülő ajándékozást mint a kereskedelem sajátos formáját értékeli.) A valóságban azonban a kölcsönös előnyök ezen a szinten nem az arányok megtalálásán nyugszanak, hanem azon, hogy az egyes törzsek hozzájussanak a számukra fontos árukhoz. A szokáserkölcs szigorúan szabályozza az ajándékozás kötelezettségét, de nem az arányok igazságossága alapján.

Ezektől a törzsektől még idegen *a kvantitivitás* gondolata. „Aligha várhatjuk a kvantitivitás érvényesülését a megélhetés azon széles birodalmá-

ban, amely az ajándékok, fizetségek és tranzakciók kategóriája alá tartozik" – írta Polányi.* (*Polányi Károly:* Az archaikus... 162. old.)

Az igazságosságnak a primitív társadalmakban kialakuló előfeltételei közé tartozik az *egyenlőség* és *egyenlőtlenség* is. Az egyenlőség és egyenlőtlenség kulcsszerepet játszik az igazságosságnál – némi leegyszerűsítéssel –, azt állíthatjuk, hogy az igazságosság bármely fajtája az egyenlőség és egyenlőtlenség sajátos egysége. Szemben az ovidiusi „Aurea prima satast" gondolattal, amely bűn nélküli egyenlőségben élő emberiséget feltételez a kezdetben, vagy a felvilágosodás-korabeli, rousseau-i vélt társadalmi szerződés előtti állapottal, az emberiségnek sem az egyenlőség, sem az egyenlőtlenség nem „természetes alapállapota", hanem mindkettő *társadalmi-történeti termék:* a korai társadalmakat jellegzetes, csak – vagy elsősorban – rájuk jellemző egyenlőségek és egyenlőtlenségek kísérik.

Az egyenlőség és az egyenlőtlenség egyaránt a paleolit korszakban jön létre, szoros összefüggésben azokkal az alapvető társadalmi átalakulásokkal, amelyekről az előbbiekben szóltunk. Az ezt megelőző, előemberi korszakra egyik kategória sem alkalmazható, mert ha látszólag ezt a periódust az emberek nagyfokú egyenlőtlensége, a vezérhímeknek való kiszolgáltatottsága jellemezte, ez még *nem társadalmi* egyenlőtlenség, hanem biológiai viszony, amelyre erkölcsi kategóriák – így az egyenlőtlenség – sem alkalmazhatók. (Többek között hiányzik az egyenlőtlenség tudata, a hozzá való emberi viszonyulás.) E zömmel biológiai törvényeknek alávetett korszakhoz képest a paleolit korszak emberének egyenlősége – ha nem is tudatos, de – társadalmi vívmány, amely fontos szakasz az emberré válás periódusában. Az emberek egyenlősége ebben a periódusban elsődlegesen abban nyilvánul meg, hogy *társadalmilag egyenlőek.* Ez a társadalom még nem hierarchizált, intézményesített fölé- és alárendeltségi viszonyok rendje, az emberek közötti kapcsolatok alapjában horizontálisak és nem vertikálisak. Ezen az sem változtat, hogy a hordáknak van – rendszerint – választott vezetőjük, mert ezek hatalma, ahogy arra számos néprajzkutató rámutatott, rendkívül ingatag, változó. (Lásd pl. *C. Lévi-Strauss:* Szomorú trópusok. Európa Könyvkiadó 1973.

* Ennek az ajándékozási reciprocitásnak egyes kutatók akkora jelentőséget tulajdonítanak, hogy a jövő társadalmi egyenlőségének egyik gazdasági alapját is ebben a formában vélik megtalálni. Fehér Ferenc és Heller Ágnes szerint az ún. „gift (ajándék) reciprocitás" váltja majd fel az egyenértékek cseréjét. (*Fehér Ferenc–Heller Ágnes:* Az egyenlőség formái. 117. old. Létünk, 1978. 5–6. sz.; 1979/1. sz.)

345–360. old.) A társadalmi egyenlőség hátterében a reciprocitás akkori fajtája húzódott meg, amely mai kifejezéssel nemcsak megközelítően egyenlő kötelezettségeket szab meg, de egyenlő jogokat is biztosított.

Elterjedt illúzió, hogy a hordatársadalmat feltétlenül az egyenlő elosztás jellemezte, mindenkinek ugyanannyi jutott a rendelkezésre álló javakból. A valóságban az egyes közösségeknek rendkívül sokféle, egymástól eltérő elosztási rendszere volt, amely az ajándékozásra épült és korántsem minden esetben eredményezett teljesen egyenlő elosztást. Igaza van Hankissnak, amikor néprajzi forrásokra építve megállapítja, hogy „valószínűleg voltak olyan hordák, ahol a közösség kohézióját s következésképpen fennmaradását biztosító ajándékozási kényszer olyan erős volt, hogy végeredményben a közösség tagjai valóban egyenlő mértékben, vagyis teljesítményüktől függetlenül, részesültek a rendelkezésre álló javakból". (*Hankiss Elemér:* Az igazságosságról. Magyar Filozófiai Szemle, 1976/4. 537–538. old.)

Az elosztásban jelentkező egyenlőtlenségek azonban alárendeltek voltak azokhoz az alapvető egyenlőségekhez képest, amelyek a korai közösségeket jellemezték. Az egyenlőség természetes állapotként érvényesült, mint a közösség egyik objektív összekötő kapcsa.

Ennek az egyenlőségnek a tartópillérét Heller Ágnes és Fehér Ferenc abban látják, hogy – a társadalmi egyenlőtlenségeket megalapozó – gazdasági szféra még nem válik le az össztársadalmi tevékenységről.

„A tulajdon egyenlőségének követelése nem jelentkezik ott, ahol az ökonómia külön szférává szerveződése és leválása az össztársadalmi tevékenység rendszerétől még el sem kezdődött, ahol tehát a reciprocitás a vérségi kötelékeknek és a kultikus szokásrendszereknek van alávetve, illetve a vérségi kötelékek és a kultikus szokásrendszerek a javak kiegyenlítődésének »természetes« közlekedő edényei, ahol a redisztribució, amely a természetes feltételeknek és eredményeknek újraelosztását jelenti, kizárólagosan perszonális csatornákon keresztül valósul meg és az egyenlőséget biztosító »face to face« viszonyok befolyása alatt áll, ahol tehát ezek a folyamatok maguk egy kvázi-naturális homeosztázis szintjén kiegyenlítődnek." (*Fehér Ferenc–Heller Ágnes:* Az egyenlőség formái. 113. old.)

Milyen *egyenlőtlenségek* jellemezték a hordatársadalmat? Az egyenlőtlenségek elsősorban annak következményeként jöttek létre, hogy érvényesült a „természetadta munkamegosztás", amely az emberek biológiai eltéréseivel (nemükkel, korukkal, egészségi állapotukkal) függött

össze. Ennek következtében az emberek különböző jellegű munkát végeztek. De érvényesült az eltérés a *munka mennyiségében* és *minőségében* is. Ez szorosan összefügg azzal a versengéssel, amelyet az etnográfusok számos népnél megfigyeltek. „A versengés heves, s bár egyformaságra törekszenek, a teljesítmény tökéletességére nézve változatos..." – írja Goldenweiser. (*Goldenweiser:* Loose Ends of Theory on the Individual. In: Essays in Anthropology. 1936. 99. old.) Malinowski szerint: „... a férfiak versenyeznek egymással abban, hogy melyikük gyorsabb, melyikük alaposabb, és melyikük tud nagyobb súlyt felemelni, amikor a nagy cölöpöket cipelik a kertbe, vagy elviszik a betakarított yamot". (*B. Malinowski:* Baloma. 32. old.)

Mikor és hogyan történik az az átalakulás, amelynek során az igazságosság előfeltételeiből kialakul az „objektív" igazságosság, valamint az „objektív" igazságtalanság, és evvel kölcsönhatásban létrejön az igazságosság, igazságtalanság kifejezés? Erre nézve – ahogy az előbbiekben, jeleztük – pontos adataink nincsenek. Tény, hogy az *ókori nagy birodalmak* (a kínaiak, az indiaiak, a babilóniaiak, az egyiptomiak és mások) *már ismerik az igazságosság fogalmát*, a különféle írásos emlékekben, pl. törvénykönyvekben már találkozhatunk az igazságosság kifejezéssel. Ezek társadalmi berendezkedése, életszemlélete, gondolkodásmódja azonban már gyökeresen különbözik a korai közösségekétől, s ez alapot ad ahhoz a feltételezéshez, hogy *a társadalmi változásokban* kell keresnünk az igazságosság fogalom megjelenésének gyökereit.

Az ókori, antik társadalmak – egymástól való lényeges eltéréseik ellenére – egyaránt *hierarchizált*, az alá- és fölérendeltség intézményesített formáit tartalmazó berendezések, amelyeket nagyfokú és jellegzetes *társadalmi egyenlőtlenségek* jellemeznek. S ha ezekben a társadalmakban számos közösségi forma meg is őrződik, létrejöttük óhatatlanul összekapcsolódik a primitív közösségek felbomlásával, azok értékrendjének, normarendszerének gyökeres átalakulásával. Ahol azonban a társadalmi egyenlőtlenségek dominánsak, ott elemi erővel vetődik fel a „*Kinek mi jár*" kérdése, ott már van jelentősége a *mérésnek*, az *arányoknak*, ott az egyenlőség és egyenlőtlenség társadalmi problémává válik. Ennek a világnak a primitív közösségek belső intenció és identifikáció alapján betartott és funkcionáló normarendszere már nem felel meg. Az állam által szankcionált jogra van szüksége. Mindennek ideológiai reflexiója: létrejön az igazságosság és igazságtalanság fogalma, méghozzá kezdettől

fogva – a társadalmi ellentétek tükörképeként – igencsak *heterogén* tartalommal.

Az *igazságosság* megjelenése a legszorosabban összefügg saját *ellentétpárjának, az igazságtalanságnak* létrejöttével. Amíg nincs alapvető társadalmi egyenlőtlenség, amelyet az emberek jelentős része igazságtalanként él meg, addig a társadalom se nem igazságos, se nem igazságtalan, mert magának a megkülönböztetésnek sincs értelme (ezért is hiányoznak ezek az elnevezések a primitív népek nyelvkincséből).

A társadalmi egyenlőtlenségek kialakulása azonban csak azt a relatív végpontot jelzi, amikor az igazságosság és az igazságtalanság fogalma már kifejlett formában és összetett tartalommal jelen van. Érdemes azonban – megközelítően – szemügyre venni azt *az utat*, amely ehhez az eredményhez vezetett. Annál is inkább, mert a viszonylagos végtermék bemutatása elfedi azt az igen lényeges tényt, hogy az igazságosság létrejötte nem vezethető vissza pusztán egyetlen – habár igen lényeges – determinánsra: a társadalmi egyenlőtlenségekre, hanem egy bonyolult – egymással is kölcsönhatásban lévő – *sokelemes determináció* eredménye. Ennek a sokrétű determinációnak jelentős szerepe van abban, hogy az igazságosság heterogenitása korántsem csak abban fejeződik ki, hogy a társadalmi egyenlőtlenségeket az emberek egy része igazságosnak, más része pedig igazságtalannak tartja, hanem az igazságosság különféle, egymást kiegészítő, de egymással ellentétes tartalommal jelenik meg.

1.1.2. A GAZDASÁGI DETERMINÁNSOK SZEREPE AZ IGAZSÁGOSSÁG LÉTREJÖTTÉBEN

Tekintettel arra, hogy kronológiailag pontos adataink az igazságosságfogalom kialakulására nincsenek, csak jelezni kívánjuk azokat a *társadalmi folyamatokat*, amelyek a jelenségek igazságosként és igazságtalanként való értékeléséhez és magához az igazságossághoz és igazságtalansághoz mint sajátos emberi viszonyhoz vezettek. Ha alapvető, kiinduló hipotézisünk az volt, hogy a korai közösségekben azért nem él (nyelvileg sem) az igazságosság fogalma, mert noha létezik kölcsönösség (reciprocitás) és egyenlőség, de nincs mérés, nem érvényesülnek a cserében, az elosztásban arányok, nincs bizonyos privilegizált faktorokhoz, pl. a teljesítményhez kötött egyenlőtlenség, akkor ebből eleve az következik, hogy az igazságosságnak akkor kell megjelennie, amikor az emberek

különböző okok miatt *rákényszerülnek a mérésre*, a különféle javak és terhek bizonyos szempontok szerinti *arányos elosztására.*

Az igazságosság-fogalom megjelenésének egyik legalapvetőbb oka *gazdasági jellegű*, a termelőerők és ezen belül a munkamegosztás fejlődésében, a tartós többlettermék létrejöttében keresendő, amely előbb vagy utóbb, történelmileg igen eltérő módozatokban és formákban, de szükségszerűen szétfeszítette a primitív népek termelési módját és ezzel együtt elosztási és más érintkezési viszonyait.

Az egyik út, amelyen keresztül az emberek eljutottak az igazságosság fogalmához, *a föld felosztása.* A föld felosztása, amely szorosan összefügg a termelőerők, a munkamegosztás fejlődésével, arról tanúskodik, hogy a föld megműveléséhez nincs szükség már a közösség, a törzs teljes erejére, hanem egy család (vagy egy ember) is képes a földdel járó feladatok megoldására. Ennek a megállapításnak érvényén az sem változtat, hogy a föld felosztásával már egyes civilizáció előtti népeknél is találkozunk. Ezen a fejlettségi fokon azonban a földfelosztás kivételes forma, tömegméretűvé csak a termelőerők előrehaladása következtében válik.

Lafargue szerint a nemzetség közös földjeinek felosztása mély megrendülést váltott ki az emberekben, jelentősen hozzájárult gondolkodásmódjuk, szokásaik, erkölcseik átalakulásához. Az egyik jelentős változás, amely a föld felosztása nyomán kialakul: az igazságosság fogalmának megjelenése. A föld felosztásának szükséglete hozza létre az igazságosság igényét. Ezt a feltevését Lafargue etimológiai eszközökkel is alátámasztja.

„Az igazságosság fogalma eredetileg olyan szorosan összefüggött a földfelosztással, hogy a szokást, törvényt jelentő »*nomosz*« görög szó gyökéből a »*nem*«-ből, a legelő és a felosztás egész fogalomkörét tartalmazó népes szócsalád jön létre" – írja művében. (*P. Lafargue* Válogatott írások. Kossuth Könyvkiadó 1971. 274. old.)*

A „nomosz" és a „nem" szó jelentésváltozásairól szóló részletes nyelvi elemzéseiből csak hármat emelünk ki. A „nem" szó eredeti jelentése

* Lafargue egyike azon keveseknek, akik az igazságosság keletkezésének történetét megpróbálták felvázolni, a marxista irodalomban pedig – tudomásom szerint – az egyetlen, aki behatóbban foglalkozott ezzel a kérdéssel. Gondolatai között sok értékeset találhatunk, elsősorban a gazdasági-történeti megközelítést. Ugyanakkor több helyütt leegyszerűsítések is előfordulnak. Ezek közé tartozik, hogy az igazságosság megjelenésénél túl nagy szerepet biztosít az egyébként is megkérdőjelezhető bosszú, elvevő és egyenlőségi *ösztönöknek.*

felosztani, majd valakivel szemben törvényesen eljárni. A „nomosz" eredetileg legelő, majd tartózkodási hely, végül szokás, törvény, s az ugyanebből a tőből eredő „nemezis", az istenek haragja azok ellen, akik mások jogaira törnek, „Nemezis" *az osztó igazság istennője.*

A földfelosztás már mérést igényel, ahhoz, hogy az egyén pontosan tudja, hogy mit birtokol és mi felett rendelkezik, ismernie kell földjének nagyságát, határait. Nem véletlen, hogy az igazságosság egyik legelső megjelenési formája: *az igazságos mérés.*

Az igazságosság nem akármilyen méréssel kapcsolatos, hanem olyan méréssel, amely *egyenlő részekre* oszt. *Az igazságosság elsődleges jelentése az adott korban – egyenlőség.* S ez természetes is. Ennek a kornak az embere számára a mérés és az osztás erkölcseivel összhangban álló formája: *az egyenlő osztás.* Az egyenlőtlenség legitimizálása tehát egy későbbi fejlődési fok eredménye: az egyenlőtlen elosztás által sújtott emberek első reakciója, amely nyelvi formában is megrögzült, hogy csak az igazságos – ami egyenlő. A „Dikaion" – igazságos – kifejezés, valamint a „Diké" (az igazságosság istennője) a „dikha" kifejezésből származik. (Egyébként erre az összefüggésre már Arisztotelész is utal a „Nikomakhoszi ethiká"-ban, ahol felemlíti, hogy a „dikha" kifejezés két egyenlő részre osztást jelent. *Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1132/a. 127. old. Magyar Helikon 1971.)

Lafargue szerint az emberek egyenlő felosztás iránti igényét csak az elégítette ki, ha földjeik egyenes vonalakkal voltak körülkerítve, s ezt úgy érték el, hogy ugyanazt a pálcát ugyanannyiszor tették le a földre. „A vonalak hosszának mérésére szolgáló pálca szent volt; az egyiptomi hieroglifákon az igazságosság... jelképeként alkalmazták a könyököt, azaz a hosszmértékegységet: az, amit a könyök megmért, igazságos... volt." (*P. Lafargue* Válogatott írások. 273. old.) Hasonlóképpen a görög orthosz szó eredeti jelentése egyenes, későbbi értelme: igazságos, helyes.

Hasonló jelenséget figyelhetünk meg az ókori Kínában is. Az i. e. IX–VIII. században – az első korszakban, amelyről behatóbb ismeretekkel rendelkezünk – a királyi és arisztokrata tulajdonban lévő földeket ún. „cing"-ekre osztották, nagy négyszögletes területekre, ezeket pedig tovább bontották 9 egyenlő négyzetre, amelyet a parasztcsaládok közösen műveltek. Ez a rendszer a földnek a parasztok közötti igazságos felosztását szolgálta. A termékelosztás módja az volt, hogy 8 négyzet termését a parasztok kapták, a kilencedikét pedig a patrícius, nemes földtulajdonos.

(Lásd *H. Maspero:* Az ókori Kína. Gondolat Könyvkiadó 1978. 102–103. old.)

Az egyenlő nagyságú, de különböző minőségű földek magántulajdona lehetőséget adott a különféle társadalmi egyenlőtlenségek kifejlődésére, és ezzel – a későbbiekben – teret nyerhetett az a gondolat is, hogy nemcsak az egyenlőség, hanem az *egyenlőtlenség is igazságos*, sőt utóbb, hogy *csak az egyenlőtlenség igazságos.*

Feltételezhető, hogy Lafargue elemzései a földfelosztás és az igazságosság keletkezésének szükségszerű összefüggéséről *nem* az igazságosság létrejöttének *általános* útját jellemzik, hanem annak *sajátos* egyiptomi, görög (és római) formáját – azt is csak részben. Az igazságosság fogalma ugyanis megszületik azokban az ázsiai birodalmakban is, amelyek elsődlegesen nem a föld (és a legelő) felosztására épülnek, aminthogy görög és római relációban is az igazságosság nemcsak a felosztott földekkel kapcsolatban, hanem a közös földtulajdonnal kapcsolatban is jelentkezik.

Marx a „Grundrissé"-ben rámutat arra, hogy az átalakulásnak legalább három alaptípusa van, amelyeknek közös vonásuk, hogy a magántulajdon mellett alapvető szerepe van a közös földtulajdonnak és a három forma elsődlegesen abban különbözik egymástól, hogy milyen viszony áll fenn a föld köztulajdona és magántulajdona között. A három forma közül „az ázsiai forma fő jellemzője a közösség szubsztanciális túlsúlya az egyének felett, az antik formáé az egyének és reális exisztenciára juttatott általánosságuk kettőssége (magán- és állami földtulajdon kettőssége), a germán formáé pedig a közösség és köztulajdon függelékessé változtatása az egyének magántulajdonához képest." (*Tőkei Ferenc:* Antikvitás és feudalizmus. Kossuth Könyvkiadó 1969. 44. old.) Az egyenlőtlen, privilegizált elosztás tehát korántsem csak annak következtében jön létre, hogy a föld, az állatállomány, a termelőeszközök magántulajdonba kerülnek, hanem a közös tulajdon is járhat ilyen következményekkel.

Az újabb kutatások feltárták, hogy a központi – nem magántulajdonon alapuló – elosztás, az ún. *redisztribúció*, már a primitív közösségekben is alapvető szerepet játszott. „Bizonyos törzseknél azonban a törzsfőnök vagy a csoport más kiemelkedő tagjának személyében közvetítő lép a színre, ő az, aki megkapja és elosztja a készleteket, különösen akkor, ha ezeket tárolni is kell." (*Polányi Károly:* Az archaikus... 63. old.) Ez a kiemelkedő szerep párosulva egyéb mágikus tevékenységgel, alapot adhat arra, hogy egyes törzseknél még azonos termelési feltételek

mellett is fokozatosan kialakuljon egy olyan elosztási forma, amelyben a központi készletből a törzsfőnöknek és családjának hatalmával arányosan több jut.

Az ázsiai termelési mód különböző formáiban a közös tulajdonon alapuló *központi redisztribúció az elosztás fő formája.* Ez azonban korántsem akadálya annak, hogy a közös tulajdonon alapuló elosztás kirívóan egyenlőtlen legyen, egyes rétegek privilégiumán alapuljon. Polányi szerint minden nagyméretű rabszolgatársadalom a redisztribúció segítségével működött. „Itt hatalmasan felnagyított méretekben a patriarchális családi háztartást reprodukálták, de a patriarchális családra jellemző »kommunisztikus« elosztást itt *rangsorolt elosztás váltotta* fel, amely élesen különböző adagokból állt." (Uo. 64. old.) (Kiemelés tőlem. – *F. T.*)

Ezen a fejlődési fokon a *reciprocitás*, amely a korai társadalmak fennmaradásának egyik legfőbb összetartó ereje, új tartalmakkal töltődik fel, s *a társadalmi egyenlőtlenség eszközévé* válik. A viszonzás lényege már nem a mérték nélküli ajándékozás, amelynél mindenki attól függően ad, hogy mennyivel rendelkezik. (S akinek nincs, vagy kevese van, az nem ad.) Az új viszonyok között új erkölcsi elvek érvényesülnek. „Mert senkitől sem várták, hogy minden viszonzás nélkül adja oda javait, ha kérik tőle; sőt a szegénynek, akinek nem volt semmije, amit egyenértékként felkínálhatott volna, cserében le kellett dolgoznia adósságát (innen az adósrabszolgaság intézményének nagy társadalmi jelentősége)" – írja Polányi. (Uo. 189. old.) Az adósrabszolgaság tehát – a született rabszolgasággal szemben – más igazságossági indokolást kap, az adósként rabszolgamunkát végző csak azt fizeti vissza – „igazságosan", sajátos formában –, amit előzőleg már megkapott. A későbbiekben azonban kiderül, hogy a reciprocitás funkciói ebben a periódusban sem korlátozódnak az egyenlőtlenség kiszolgálására, hanem számos vonást megőriznek eredeti feladatkörükből.*

* Csak utalni kívánunk arra, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek kialakulása ugyanazon a kontinensen is hallatlanul eltérő formákat és ezzel együtt igen eltérő legitimizálási koncepciókat is produkál. Így pl. gyökeres különbség van a történelmileg talán legextrémebb társadalmi egyenlőtlenségeket tartalmazó indiai kasztrendszer és az ókori (i. e. IX–VIII. századi, Csou korabeli) kínai társadalom között. Igaz, az utóbbiban is jelentős társadalmi különbségek vannak a társadalom két alapvető osztálya: a patrícius nemesek („si"-k) és a feudálisan megkötött parasztok („nung"-ok) között, azonban a kasztrendszerhez képest ez valóságos egyenlőségnek tűnhet. (Lásd

1.1.3. A BÜNTETÉS ÉS A JOG SZEREPE AZ IGAZSÁGOSSÁG KIALAKULÁSÁBAN

Az igazságosság fogalmának keletkezése azonban nemcsak a gazdasági szféra fejlődésével függ össze. Az igazságosság létrejöttében sajátos funkciója volt az emberi együttélés jellegzetes lecsapódásának, *a büntetésnek.* S ha a büntetési formák fejlődése maga is összefügg a társadalmi, s ezen belül a gazdasági haladással, ez nem változtat azon, hogy az igazságosság-fogalom kialakulásában a büntetések viszonylag önálló determinánsnak tekinthetők.

A zavartalan emberi együttélés biztosítása a törzseket, primitív emberi közösségeket már igen korán arra készteti, hogy *védekezzenek* a közösség normáinak megsértőivel szemben. A védekezés formái igen változatosak, történetileg azonban megállapíthatók bizonyos csomópontok, fejlődési trendek. A büntetés történetével foglalkozó büntetőjogászok általában három periódust különböztetnek meg a büntetések „előtörténetében".

Az első periódus a vérbosszú és a törzs tagjai közül való kiközösítés, a második a „talió", a harmadik „a kompozíció" szakasza. Az első periódus annak a kornak a vetülete, amelyben még nem következik be „az egyén leválása a közösség köldökzsinórjáról", a közösség a valóságos realitás, ezért a közösség bármely tagjának életét kioltó vagy veszélyeztető cselekményt a törzs vagy a nemzetség ellen irányuló cselekményként értékelik. Ennek adekvát büntetési formája a *vérbosszú.* A vérbosszú azt fejezi ki, hogy a törzs akkor kap elégtételt, ha az elkövető nemzetségén állnak bosszút, méghozzá nemcsak egyetlen személyen, hanem az emberek egész során, azon az alapon, hogy azok is a nemzetséghez tartoznak. Ebben a periódusban az aránynak, a mértéknek még nincs jelentősége. A vérbosszúnak tulajdonképpen nincs határa és befejezése, minden újabb vér folytatólagos vért kíván. Ezért nincs igaza Lafargue-nak, amikor a vérbosszút a következő szavakkal jellemzi: „A vadembert ért igazságtalanságot egész klánja úgy tekinti, mintha mindegyik tagjával személye igazságtalanság történt volna." (*P. Lafargue* Válogatott írások 257. old.

H. Maspero: Az ókori Kína. 101–127. old.) Nem véletlen, hogy Hegel a világtörténelem filozófiájáról tartott előadásaiban a két társadalmi berendezkedés összehasonlításakor arra a – habár túlzó – következtetésre jut, hogy Kínában a királyt (császárt) kivéve mindenki egyenlő. (Lásd *Hegel:* Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai Kiadó 1979. 278. old.)

Lafargue helyesen írja le a folyamatot, de abban téved, hogy ezen a fejlettségi fokon a normasértést már igazságtalanságnak fogták volna fel. Ebben a korban, a későbbiektől eltérően, a norma még nem – a hiányzó – igazságosság megtestesítője, így a normák megszegése, áthágása sem igazságtalan tett, hanem egyszerű érdeksérelem, amely ellen – a tett súlyától függetlenül – védekezni kell. Ugyanakkor – nagyon halványan – már itt is megjelenik a későbbi igazságosság egyik alapvető eleme. Az a későbbi büntetőjogi igazságossági axióma, hogy az elkövetett bűnért a bűnösnek és nem másnak kell felelnie, paradox formában az ősközösségi normákban is érvényesül. Igaz, a felszínen éppen az ellenkezője látszik érvényesülni, hiszen a vérbosszú során zömmel – vagy kizárólag – ártatlanok bűnhődnek, de egy olyan szemlélet számára, amely még igazában nem ismer individuumot, a törzs bűnözött, s így a törzs bármely tagját (sőt a leszármazottaikat) ért büntetés révén az elkövető „bűnös törzs" nyeri el a büntetését.

A vérbosszú azonban lényegénél fogva *társadalomellenes intézmény;* végeláthatatlan harcra késztetheti a nemzetségeket, amelyben szerencsétlen kimenetel esetén az egész törzs előbb vagy utóbb elpusztulhat. (Ezen a megállapításon mit sem változtat, hogy a vérbosszú civilizálatlansága ellenére számos népnél egészen a XIX. századig továbbél, sőt a XX. században is találkozunk nyomaival.) Ezért az emberiség hasznos, előrevivő felfedezései közé tartozik a következő büntetési forma, a *„talió"*. A „talió" a jelen mérlegén durva büntetés, s a büntetési rendszerek fejlődésének jelenleg egyik fokmérője az, hogy mikor és hogyan szabadultak meg, léptek túl a „talió"-n. A maga idején azonban a „talió" feltétlenül haladást jelentett, amelynek lényeges szerepe volt abban, hogy az egyes törzsek nem véreztek el, vagy vérveszteségeik csekélyek maradtak. Analógiával élve: ahogy Engels – aki igen részletesen elemezte az állam és az osztályuralom összefüggéseit, és korántsem festett ideális képet az államról – a keletkező állam érdemének tudta be annak megakadályozását, hogy a társadalom osztályai meddő harcban felemésszék egymást, úgy a „talió" is hasonló funkciót töltött be. Ahol a vérbosszú helyébe lépett, ott megmentette a törzs tagjait egy hosszú és felesleges, a létbiztonságot szakadatlanul veszélyeztető, ismétlődő vérengzéstől.

A „talió" ugyanakkor jelentős előrelépés *az individualizálás* útján. Láttuk: a korai társadalmakban a javakban való részesedés és az egyéni teljesítmény között nincs összefüggés, adni és kapni elsődlegesen a törzs vagy a patriarchális család a jogosult. A „talió" talán *az első kijegecese-*

dett forma, amely *lényegében individuális*, ahol direkt összefüggés áll fenn az egyéni magatartás (tett) és az egyéni – habár negatív – részesedés között. És éppen ez az 'individualitás teszi alkalmassá a „talió"-t arra, hogy *az igazságosság* egyik fontos előzményévé, sőt – bizonyos összefüggésben – *első modeljévé* váljon. Az igazságosság keletkezésének egyik törvényszerűsége: igazságosságra nemcsak a társadalmi szintű egyenlőség és egyenlőtlenség értékelése miatt van szükség, hanem az individuális kapcsolatok kibontakozása okán is. Másként kifejezve: *az igazságosság nemcsak társadalmi, hanem* – azzal együtt, azon keresztül – *egyéni szükséglet is.**

A „talió" az egyének közötti emberi viszony, azt fejezi ki, hogy ha valaki valamit egy másik emberrel szemben elkövetett, azt ugyanazzal a sérelemmel kell büntetni, mint amilyen ártalmat okozott. A Biblia klasszikus megfogalmazása szerint: „Életet életért, szemet szemért, kezet kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, horzsolást horzsolásért." (Mózes II. 21. 24–25. Biblia. Szent István Társulat 1979.)

A „talió" nóvuma *a mérés*, méghozzá az arányos mérés. A „talió" alkalmazása során már megmérik a cselekményt és ehhez „arányítják" a büntetést. Igaz, hogy ez az arányítás a lehető legprimitívebb, nem vesznek tekintetbe semmi mást, mint a puszta tettet, nem elemzik sem a körülmények, sem a szubjektív mozzanatok (a szándék és a gondatlanság) szerepét. Ezért a „talió" differenciálatlan, durva, a korszerű büntetési rendszerek számára alkalmatlan forma. Ám megjelenésekor nem azon van a hangsúly, hogy mi „nem még", hanem azon, hogy „mi már" a „talió". A „talió" igen alkalmas forma arra, hogy az emberek gondolkodásmódjában megjelenjék a „kinek mi jár" eszméje. A „talió"-val az elkövető olyan büntetésben részesül, amely a „kinek mi jár" kérdés-

* „...a talió-ban a kollektív felelősségről az egyéni felelősségre való átmenet jut kifejezésre" – írja Horváth Tibor. (*Horváth Tibor:* A büntetési elméletek fejlődésének vázlata. Akadémiai Kiadó 1981. 14. old.) Az Ószövetség, amely az Újszövetséghez hasonlóan nem egyetlen korszak műve, hanem több fejlődési szakaszt fog át, sajátosan tükrözi az első periódusból a másodikba történő átmenetet. Mózes második könyve még annak a szakasznak a felfogását sugározza, amely a vérbosszú jegyében természetesnek tartja, hogy az ember nemcsak önmaga bűneiért, vétkeiért felel, hanem a vele egy törzshöz tartozó őseiért is. Ennek jegyében találhatjuk a következő gondolatot: „(isten) megbünteti az atyák vétkeit fiaikban, harmad- és negyedíziglen". (Mózes II. 20. 5–6.) Ezzel szemben Mózes ötödik könyve a felelősséget már csak arra korlátozza, amit az egyén önmaga követett el. „Meg ne ölettessenek az atyák a fiaikért, se a fiak meg ne ölettessenek atyáikért, ki-ki az ő bűneiért haljon meg. (Mózes V. 24. 16.)

feltevést a legeklatánsabban elégíti ki. Hiszen mi lehetne nyilvánvalóbb, mint hogy mindenkit olyannal büntessenek, mint amilyent elkövetett? Ehhez képest másodlagos tény, hogy a „talió" előbb jelenik meg, mint az „igazságosság" nyelvi kifejezése. Lafargue szerint „az igazságnak semmi szerepe sincs sem megteremtésében, sem alkalmazásában, éppen ezért megtaláljuk a taliótörvényt olyan népeknél is, amelyeknek annyira nincs fogalmuk az igazságról, hogy még szavuk sincs a bűnre, hibára, igazságra".* (*P. Lafargue* Válogatott írások. 260. old.)

A „talió" azonban nemcsak a mérés és az arányok színrelépéséről tanúskodik, hanem egyben a büntetésnél alkalmazott *egyenlőség* kifejeződése. A „talió" sajátossága az absztrakt egyenlőség, alkalmazásánál figyelmen kívül hagyják, hogy ki követte el a tettet, a talió „reglamája": „bárki vagy is, ha elkövetted a tettet, ugyanavval bűnhődsz".**

A „talió"-ban megfogalmazódó egyenlőség ismét fontos dokumentuma annak, hogy az igazságosság – a büntetés területén is – az egyenlőségből nő ki, ebben a szférában is az egyenlőség az igazságosság elsődleges tartalma. A „talió"-ban rejlő egyenlőség – egyben *bukásának fő oka.* A „talió" történelmileg nem azért válik túlhaladottá, mert nem veszi figyelembe a szubjektív mozzanatokat (ilyen igénnyel ugyanis igazán csak sok évszázad múlva lépnek fel), hanem azért, mert egyenlősít a büntetésben egy olyan korban, amelynek éppen ellenkezőleg minden területen – s így a büntetőjogban is – elsődlegesen az egyenlőtlenség megalapozására van szüksége.

A kialakuló rabszolgatársadalmak már az emberek lényegi egyenlőtlenségére épülnek. Ennek szükségszerű büntetőjogi vetülete: egy szabad ember élete, vagy akár valamelyik testrésze, tulajdona nem azonos értékű a rabszolga életével, testrészével, használati tárgyával. Következésképpen a „talió" *alkalmatlan büntetéssé válik* mindazokban az esetekben, amikor

* A magyar köznyelv egyik sajátossága, hogy az igazságos szót gyakran rövidítve: „igazság" elnevezéssel helyettesítik. Ezt teszi Lafargue könyvének fordítója is. Ily módon azonban az „igaz ság" terminus kétértelművé válik, hiszen elsődleges jelentése ismeret, ami kétségtelenül lehetőséget ad a félreértésre. Ennek elkerülése végett a könyvben következetesen – egészen ritka, indokolt kivételektől eltekintve, mint pl. az idézetek esetében – az igazságosság kifejezést használom.

** A „talió" szoros összefüggését a mértékkel és az arányokkal a szó eredete is alátámasztja. Ahogy arra Horváth Tibor rámutat, a „talió" a római jogban keletkezett elnevezés, amely a „tal" tőből ered. Ennek jelentése görögül „súly", „lemérni", „súlyt mérlegelni".

a bűncselekmény nem azonos státuszú emberek között zajlik le; e kor számára büntetőjogi axióma, hogy a szabad ember nem fizet élete elvesztésével a rabszolga megöléséért, testrészcsonkítással a rabszolga valamelyik testrészének megsértéséért stb.

Ezért nem lehet egyetérteni azzal a felfogással, amely szerint „az európai és közel-keleti rabszolgatartó társadalmakban már a talió a legelterjedtebb büntetés". (*Horváth Tibor:* A büntetési elméletek fejlődésének vázlata. Akadémiai Kiadó 1981. 14. old.) A korabeli törvénykönyvek nem támasztják alá ezt a feltevést. Így pl. az egyik legősibb, meglepő részletességgel kidolgozott törvénykönyv: Hammurapi törvénykönyve több mint 200 passzusának mindössze 8 szakasza tartalmaz „talió" jellegű büntetést. (Lásd Ókori keleti történeti chrestomatia. Tankönyvkiadó 1965.)

A büntetések jelentős része – s ez a korabeli törvénykönyvek közös sajátossága – halál vagy testi fenyítés, de nem az élet kioltásának vagy a testi sértésnek „ellenszolgáltatásaként". Így többek között halállal büntetik isten és a palota tulajdonának, más rabszolgájának, állatának vagy holmijának ellopását. Előrelépés, hogy a vissza nem fizetett kölcsönért életfogytig tartó adósrabszolgaság helyett már csak háromévi rabszolgaság jár. (117§) Más rabszolgájának megöléséért a szabad ember (awelum) anyagi kárpótlással tartozik. A rabszolgát engedetlenségéért testcsonkítással büntetik. (Uo. 6–8. old.) Érdemes még megemlíteni, hogy Hammurapi törvénykönyvében az igazságosság már nem latens formában szerepel, mint ott, ahol a „talió" – viszonylag – uralkodó, hanem manifeszt módon. A törvénykönyv záradékában egyértelműen kiemelődik, hogy vezérlő gondolata már az igazságosság. „Hammurapi vagyok én, az igazságosság királya." (Uo. 57. old.)

Még élesebben található meg ez a kettősség Manu törvénykönyvében. Manu törvénykönyve egyrészt leszögezi, hogy mindenki teste azon részében bűnhődjék, amellyel megsértette a másikat. Texative fel is sorolja azt a 10 helyet, amellyel kapcsolatban a büntetés alkalmazható. Ezek a következők: a nyelv, a fül, a szem, a kéz, a láb, a fej, a törzs, az orr és a nemző szerv. A legérdekesebb a tizedik, amely nem más, mint: a tulajdon, jeléül annak a fejlettségi foknak, amely a tulajdont annyira fontosnak tartja, hogy a test elválaszthatatlan részének tekinti.

Ugyanakkor az egész törvénykönyvet áthatja az a szemlélet, hogy a különböző kasztokat nem lehet egyformán büntetni. Kifejeződik ez abban, hogy a bráhmán sohasem sérthető meg a felsorolt 10 helyen, akár-

milyen bűncselekményt követett is el. Vele szemben egyetlen büntetés alkalmazható – egészen ritka esetekben –, a száműzetés.

A büntetések „trendje" egyértelmű: a büntetések annál súlyosabbak, minél alacsonyabb a kaszt. Jellegzetesen tükröződik ez a szemlélet pl. a házasságtörés megítélésében. Ha egy alacsonyabb rangú férfi követi el magasabb rangú nővel: büntetése halál, ha egy bráhmán egy alacsonyabb rangú nővel: büntetlen marad. (Lásd *Hegel:* Előadások... 298–299. old.)

Mindebből ismét világosan látszik, hogy nem tartható az a feltételezés, amely szerint a rabszolgarendszerekben a „talió" lett volna az uralkodó büntetési forma.

Az igazságosság felé vezető úton újabb jelentős lépés a *kompozíció* alkalmazása a büntetésben. A kompozíció lényege a *kárpótlás*, a sértett nem azáltal kap elégtételt, hogy a bűncselekményt elkövetőt ugyanazzal sújtják, mint amit elkövetett, hanem a kioltott életért, a levágott kézért stb. vagyoni eszközökkel fizet.*

A kompozíció elterjedésében két tényező játszott jelentős szerepet. Az egyik az a felismerés, hogy nemcsak a kiontott vér, a megcsonkított test lehet „ellenérték", hanem az anyagi javak is kárpótlást nyújthatnak, sőt – az esetleges bosszúvágy kielégítésén túl – igazában ezek enyhíthetik az elszenvedett kárt. A kompozíció tömegméretűvé válásának előfeltétele: az anyagi javak termelésének bővülése, a termékek differenciálódása, az egyéni, majd a magántulajdon előretörése. A másik determináns: a társadalmi egyenlőtlenség létrejötte. Meg kellett találni azt a büntetőjogi „ellenértéket", amellyel – a „talió" alkalmazhatatlansága következtében – a társadalmi ranglétrán magasabban vagy alacsonyabban álló sújtható, ha nem vele egyenrangúval szemben követ el bűncselekményt.**

* A kompozíció nem túl szerencsés elnevezés, mert nem fejezi ki az alkalmazott forma lényegét. Sokkal találóbb lenne a kompenzáció terminus, mert az adott esetben a sérelmet vagyoni úton kompenzálják. Mivel azonban a jogirodalomban a kompozíció elnevezés az általánosan elfogadott, mi is ezt a kifejezést használjuk.

** A kompozícióra való átmenet sajátos lépcsőfokaként említi Lafargue azt a büntetési módot, amelynél már nem ugyanazzal sújtják az elkövetőt – s ennyiben már nem „talió" –, de még nem vagyoni eszközökkel kárpótolnak, hanem a vétkes testrészt büntetik. A tolvajnak levágják a kezét, a házasságtörő férfit kasztrálják, a házasságtörő nőnek az orrát vágják le, mint a csábítás eszközét. (Lásd *P. Lafargue* Válogatott írások. 261–262. old. Ez a forma azért érdemel említést, mert – sajnos – még a XX. században is találkozhatunk alkalmazásával. Egyes ázsiai országokban éppen az utóbbi

A kompozíció nyilvánvalóan differenciáltabb, mint a vérbosszú vagy a „talió", mert míg ezek egyetlen büntetési alakzatra korlátozódnak (a vérbosszú a halálra, a „talió" az elkövetett formára), addig a kompozíció – elvileg – a büntetések egész skáláját, sőt rendszerét teszi lehetővé. Az igazságosság kelekezése szempontjából azonban nemcsak a büntetések sokrétűsége a lényeg, hanem az, hogy a kompozíciónál még a „talió"-hoz képest is szembeszökően *előtérbe kerülnek az arányok*. A kompozíciónak elengedhetetlen előfeltétele, hogy mérlegelni kell az elkövetett bűncselekményt, s mivel nem az elkövetettel azonos büntetést („talió"-t) alkalmaznak, meg kell találni azt a büntetést, amely noha nyilvánvalóan más jellegű, mégis – megközelítően – egyenértékű az elszenvedett kárral. Ehhez fel kellett becsülni, hogy mekkora anyagi és erkölcsi kár érte a sértettet, illetve hozzátartozóit családtagjainak, rokonainak elvesztésével, valamint azt, hogy mi az az anyagi ellenszolgáltatás, amely kárpótlásként szerepelhet.*

Láttuk azonban, hogy az arányok keresésének alapvető szerepe van az igazságosság megjelenése szempontjából, az arányok elemzése ebben a formában is elősegíti „a kinek mi jár" gondolatának, az igazságosság elemi formájának létrejöttét. Ilyen alapon joggal feltételezhető, hogy a büntetési formák fejlődése a vérbosszútól a „talió"-n át a kompozícióig – más determinánsokkal együtt – jelentős mértékben hozzájárult az igazságosság eszméjének kifejlődéséhez.

Másodlagos, de a történeti hűség szempontjából semmiképpen sem elhanyagolható kérdés, hogy az itt leírt fejlődésvonal korántsem esik teljesen egybe az egyes népeknél tapasztalható büntetési formák valóságos fejlődésével. A valóságban ugyanis a fent leírt formák helyenként nem egymás után jelentkeztek, egymást felváltva, hanem igen gyakran együtt, valamelyikük *dominanciájával*. Számos etnográfiai adat utal arra, hogy a „talió", sőt a kompozíció is megjelenik már a fejlődés viszonylag igen alacsony fokán, annak természetes következményeként, hogy a vérbosszú önmagában nem elégíthette ki a társadalmi védekezéssel kapcsolatos igényeket, hiszen a vérbosszú elsődlegesen a nemzetségek, törzsek közötti

években érvényesült erősebben az állami büntetőjogban a mohamedán vallási jog, amely még előírja, hogy a tolvajt karjának levágásával kell büntetni.

* Nemcsak a „talió"-tól vezetett az út a kompozícióig, hanem a vérbosszú leküzdésének egyik módozata is a kompozíció volt. Az anyagi javak értékének növekedésével jelent meg az a gondolat, hogy a vérbosszú átalakítható kompozícióvá, a nemzetség, a család sérelme anyagi úton is kompenzálható.

kapcsolatban érvényesült; a törzsön belül más büntetési formákat kellett alkalmazni.*

Mindezzel még mindig nem értünk a végére az igazságosság keletkezése vázlatos leírásának. Az igazságosság létrejöttének további – bár az előbbiekkel összefüggő, velük kölcsönhatásban lévő – determinánsa, *az individualitás kibontakozása, az emberek közötti személyes kapcsolatok differenciálódása, sokrétűvé válása.* Ennek következtében gazdagodnak kapcsolataik, de lehetséges konfliktusaik is. Az azonos társadalmi státuszú, szabad emberek egymás közötti viszonylatait kölcsönös kötelezettségek és jogok szövik át.** Ilyen körülmények között előtérbe kerül az a kérdés, hogy mikor bánik az egyik ember a másikkal igazságosan, melyek az emberek közötti konfliktusok igazságos rendezésének elvei. Az emberek közötti kapcsolatrendszer szabályozására a korai közösségek szokáserkölcsi rendszere (előerkölcse) már alkalmatlanná válik, az új társadalmi viszonyok ellentmondásosságát és erőviszonyait egyaránt tükrözi a létrejövő *heterogén erkölcs* és a – viszonylag – *homogén jog.* A jognak kezdettől alapvető funkciója az igazságszolgáltatás – értsd: *igazságosság szolgáltatás.*

Ezt a funkciót a jog sokrétűen tölti be, egyrészt azáltal, hogy szabályai útmutatást adnak abban a kérdésben, hogyan rendezendő igazságosan az emberek kapcsolata, másrészt azáltal, hogy intézményei (elsősorban az állam) a közigazgatáson és különösen a bíróságon keresztül alkalmazzák a jogot. A jog és az igazságosság közötti belső kapcsolatra utal, hogy a legtöbb európai nyelvben az igazságosság kifejezés a jog szóra épül: „jus" – „justitia" a latinban, „Recht" és „Gerechtigkeit" a németben, „pravo" és „szpravedlivoszty" az oroszban (és kis eltéréssel más szláv nyelvekben), de hasonló jelenséget figyelhetünk meg az angol és francia nyelvben, ahol a „justice" egyaránt a latin „jus"-ból ered.

* Így pl. Margaret Mead leírja, hogy az arapeseknél az a szokás alakult ki, hogy testi sérelemért csak ajándékokat követelnek, míg a méltóságon elszenvedett csorbáért elűzetés jár. Azonban ez utóbbi is jóvátehető, ha az elkövető később egy disznóval megvendégeli a férfiak csoportját. (Lásd *M. Mead:* Férfi és nő. Gondolat Könyvkiadó 1970. 146–147. old.)

** Az individualitás kibontakozása, az emberek közötti kapcsolatok differenciálódása természetesen nem önmagától fejlődő jelenségsor, hanem egy össztársadalmi folyamat része, amelyen belül elsődlegesen a gazdasági előrehaladás a végső determináns. A munkamegosztás fejlődésével létrejövő különböző termelési ágak, az egyéni termelés, a kereskedelmi szolgáltatások válfajai megsokszorozták az emberek közötti kapcsolatokat.

A nyelvi kapcsolat azonban az erkölcs (és az igazságosságfelfogás) heterogenitása miatt nem a – nem létező – közfelfogást tükrözi, hanem egy meghatározott, partikuláris érdeket kifejező koncepciót, amelynek meggyőződése, hogy a jog az igazságosság megtestesítője. Nem véletlen, hogy a későbbiekben az igazságosság körül folyó viták egyik stabil, máig is lezáratlan kérdése, hogy van-e és mekkora a divergencia a jog és az igazságosság között. Egy bizonyos szempontból azonban a jog és az igazságosság (pontosabban az igazságosság meghatározott foka) között feltétlenül van kapcsolat. A jog, a maga szabályrendszerével – az *önkény* ellenpólusa: ami jog szerinti, az nem önkényes, nem függ a hatalommal rendelkezők puszta tetszésétől vagy nemtetszésétől. Az önkény kezdettől fogva az igazságosság ellentettje, ahol az önkény érvényesül, ott hiányzik (vagy legalábbis ritkán van jelen) az igazságosság. Ennyiben a jog érvényesülése – legalábbis az önkénnyel szembeállítva – azt jelenti, hogy az emberi kapcsolatok elrendezése igazságosabb, mint ha a puszta önkény uralkodna.

A jog általános érvényű és mindenkire kötelező, és ez a jognak – az önkény irracionalitásával szemben – „racionalitást kölcsönöz, ami kalkulálhatóvá teszi és a jogalanyoknak meghatározott biztonságot nyújt" – állapítja meg Peschka Vilmos. (*Peschka Vilmos:* Az etika vonzásában. Akadémiai Kiadó 1980. 56. old.)*

Fokozatosan jelentkezik az igazságosság igénye *a jog alkalmazásánál*, kidomborítva azt a jellegzetességet, hogy az igazságosság elsődlegesen *emberi viszony*, kapcsolat, amelynek létrejöttéhez a norma, a szabály csak eszköz. A jog alkalmazásával kapcsolatban az igazságosságnak egy sajátos, mindmáig jelentős szerepet játszó válfaja kap polgárjogot, *az eljárás* igazságossága. Az eljárás igazságossága valamennyi, a jogot alkalmazó állami intézménnyel kapcsolatban felmerül, elsődlegesen mégis *a bírói ítélkezés* igazságosságaként. A bírói tevékenység az igazságos eljárás prototípusa. Nem véletlen, hogy az igazságosság istennője a mitológiában bíróként jelenik meg, mérleggel a kezében igazságosságot osztva. Az igazságosság általános, mindenkivel szemben támasztható erkölcsi követelményként fogalmazódik meg, mégis a bíró az, akinél az igazságosság elvileg elengedhetetlen, szakmájának első

* Éppígy jogos Peschkának ebből levont következtetése is: „Ebből is látható, hogy a jognak olyan konkrét, relatív értékét, mint igazságosságát és biztonságát nem lehet egymástól elszakítva, mi több, egymással szembenálló értékként tárgyalni." (Uo.)

számú normatívája. Már Arisztotelész megállapította, hogy „bíróhoz menni annyit jelent, mint az igazságossághoz menni, mert a bírót élő igazságosságnak kell tekintenünk". (*Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1132/a. 126. old.)

Noha nem mindenkinek állt érdekében az eljárás igazságossága (az igazságtalanság is kedvező lehet a vádlott vagy a peres felek egyike számára), társadalmi szinten *az igazságos eljárás vált követelménnyé és értékké.* Az igazságos eljárás kritériumai, amelyek az igazságosság viszonylag legstabilabb elemei közé tartoznak majd, szintén fokozatosan alakulnak ki, jellegzetes történeti termékek. Olyan, ma már elengedhetetlennek tűnő igazságossági elvek, mint az „audiatur et altera pars" („hallgattassék meg a másik fél is"), vagy az, hogy a vádlottnak joga legyen egy joghoz értő ember (ügyvéd) segítségét igénybe vennie, a korai ítélkezésben még ismeretlenek. Így pl. az athéni Areiopagosz, amely büntető ügyekben ítélkezett, nem engedte meg, hogy az eljárás folytán a vádlott is hallassa szavát, vagy hogy a bíróság előtt ügyvéd képviselhesse.*

A jog igazságosságának és a bírói eljárás igazságosságának problémája nem választható el élesen egymástól. A bírói ítélkezés egész történetén áthúzódik az a dilemma, hogy lehet-e és hogyan lehet igazságos a bíró egy – különböző mértékben – igazságtalan jog alkalmazása során.

Mindebből látható, hogy *az igazságosság történelmi termék,* olyan alapvető társadalmi átalakulások szülöttje, amelyben megszűnik az össztársadalmi, közösségi érdek dominanciája, s különböző, egymással ellentétes partikuláris és egyéni érdekek kerülnek előtérbe. A partikuláris és egyéni érdekek világának jellegzetes és adekvát kifejeződése a „kinek mi jár" kérdésfeltevés, amely egyaránt jelentkezhet a társadalmi elosztás és az egyének egymáshoz való kapcsolata, illetve a büntetés szintjén. S mivel általában mindenkinek alapvető érdeke fűződik ahhoz, hogy – legalább – a „magáét megkapja", az igazságosságot nagyra értékelik. Hozzájárul ehhez a megítéléshez, hogy az igazságosság emberi viszony, az értékek cseréjének aránya, bizonyos kölcsönösség, s ennyiben alkalmas arra is, hogy kisebb vagy nagyobb közösségek *összetartó elvévé* váljon. Az igazságosság – a dolog természeténél fogva – sokszorosan heterogén

* Ebből a szempontból másodlagos, hogy az Areiopagosz nem a demokratikus poliszállam intézménye volt, hanem egy viszonylag korai és konzervatív testület, amelynek hatalmát csak Periklész korában sikerült megtörni.

értékként jelenik meg a történelem színpadán: heterogenitásában nemcsak az ellentétes osztályokra és rétegekre szakadt társadalom eltérő értékítéletei fejeződnek ki, hanem az is, hogy az igazságosság többfajta, egymással korántsem feltétlenül összhangban álló jelenségcsoport szabályozásának funkcióját tölti be.

1.2. AZ IGAZSÁGOSSÁG-KONCEPCIÓK FEJLŐDÉSE AZ ANTIKVITÁSBAN

1.2.1. AZ ÓKORI GÖRÖG TÁRSADALOM IGAZSÁGOSSÁG-KONCEPCIÓI

A továbbiakban azt vesszük szemügyre, miként fejlődött az igazságosság a különböző korokban, milyen jelentéstartalmai állandósultak és változtak, és hogyan vélekedtek a filozófusok az igazságosság problémáiról. Az igazságosság – kifejlett formában – Európában az *antik* társadalomban jön létre. A görög társadalom kezdeti szakaszának igazságosságkoncepciójáról a *mitológiából* nyerhetünk ismereteket. A mitológia sajátos tükre a korabeli görög városállamok társadalmának, eszményiesített formában a görög ember mindennapi elképzeléseit tartalmazza. Az Olümposz világában a valóság sajátos visszfényeként az igazságosság elvileg már az egyik legmegbecsültebb értékként funkcionál. Gyakorlati érvényesülése azonban erősen ellentmondásos, jeléül annak, hogy ezen a fejlődési fokon az igazságosság még csak úton van afelé, hogy az emberek gondolatvilágában az erkölcsiség megtestesítőjévé váljon.

A mitológia szerint az igazságosság magából a világ rendjéből következik, a Kozmoszban lévő harmónia megnyilvánulása, ezért az igazságtalanság alapjában rendíti meg a világ rendjét. (Lásd *Trencsényi–Waldapfel Imre:* Mitológia. Gondolat Könyvkiadó 1960. 90. old.) Zeusz az igazságosságot annyira fontosnak tartja, hogy amikor azt kérdezik tőle, hogy bizonyos képességekhez hasonlóan csak egyesek kapjanak-e belőle, egyértelműen azt válaszolja, hogy minden egyes ember részesüljön az igazságosságból. (Lásd uo. 80. old.)

Az igazságosság rangja fejeződik ki abban is, hogy külön istennője van, aki a legtiszteletreméltóbb istennők egyike. Hésziodosz írja: „Létezik egy szűz, az Igazságosság (Diké), Zeusz lánya, akit igen tisztelnek az istenek, az Olümposz lakói." Diké Zeusz ítélőszékének oldalán ül, őrködve az igazságosságon. (Idézi: *G. Quell–G. Schrenk:* Justice, Genf 1970, 17. old.)

Korántsem ennyire kedvező a mérleg, ha az Olümposz lakóinak valóságos tetteit is figyelembe vesszük. Az istenek döntéseikben gyakorta igazságtalanok, önkényesen foglalnak állást pártfogoltjaik mellett, nagy szerepet játszik elhatározásaikban a rokon- és ellenszenv, az irigység, a harag. Ez alól maga Zeusz sem kivétel. Erről tanúskodik a Prométheusszal kapcsolatos eljárása. Kevéssé ismert a köztudatban, hogy Prométheusz tettének indoka „igazságtétel" volt. Testvére, Epimétheusz ugyanis hebehurgyán osztotta szét a tulajdonságokat, így minden az állatoknak jutott, s az ember itt maradt kisemmizetten. Ezt korrigálandó lopta el Prométheusz a tüzet és ajándékozta meg az embereket mesterségekkel. Ez azonban nem akadályozta Zeuszt abban, hogy nemcsak Prométheuszt sújtsa iszonyatos büntetéssel, hanem az embereket is azáltal, hogy a kenyeret a föld alá rejtette, holott az utóbbiak minden szempontból ártatlanok voltak. (Lásd *Trencsényi-Waldapfel Imre:* Mitológia 79–81. old.) De aligha lehet igazságosságot felfedezni a Kéyxre és Alkyónére kirótt büntetésben sem, akiket Zeusz azért változtatott jégmadárrá és sirállyá, mert Zeusznak és Hérának szólították egymást. (Uo. 98. old.)

Ha a halhatatlan és örökké fiatal istenek gondtalan világa tele van viszállyal és igazságtalan cselekedetekkel, akkor nem csoda, hogy a halandó és gondokkal terhelt emberek világától még kevésbé lehet megkövetelni, hogy az igazságosság általánosan érvényesüljön. A mitológia az emberek különböző korszakairól ír, s a jelent úgy értékeli, hogy az aranykor és az ezüstkor után olyan viszonyok jönnek létre, amikor Nemesisnek (az igazságos megtorlás – értsd bosszúállás – istennőjének) vissza kellett költöznie az Olümposzra. (Lásd uo. 82. old.)*

A mitológiában az igazságosság problémái – érthetően – nem filozófiai szinten és nem is filozófiai mélységben merülnek fel. Ezért az igazságosság ellentmondásai is mindössze abban a formában jelentkeznek, hogy ellentmondás feszül a normativitás és a praxis között. A létrejövő *görög*

* Az olümposzi istenek ellentmondásos gyakorlata az igazságosság területén korántsem általános jellemzője a korabeli vallásoknak. Így pl. az Ószövetség, amely olyan korról ír, amely részben időben egybeesik a mitológia keletkezésével, olyan istenről ír (igaz, egy istenről), aki – mai kifejezéssel – per definitionem nem lehet igazságtalan: isten lényege az igazságosság. Az isteni igazságosság következtében az általa megalapozott jog is igazságos, s így isten minden tette megfelel a jognak és az igazságosságnak. Más kérdés, hogy ha istennek Izrael sorsába való beavatkozását vonjuk mérleg alá, akkor nem egy esetben inkább a kegyetlen szigor domborodik ki, mint az igazságosság...,

filozófia sokkal *mélyebbre hatol az igazságosság problematikájában*, a gondolkodók műveiben feltárul az igazságosság sokrétűsége és ellentmondásossága, kérdésfeltevéseik – sőt megoldásaik – egy része máig is maradandó érték. Tetézi ezt, hogy a filozófia történetében nem találunk még egy olyan korszakot, amelyben ennyire nagy figyelmet szenteltek volna az igazságosságnak.

A görög filozófia a mitológiától való elszakadás jegyében jön létre. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a mitológia számos gondolata ne élne tovább a görög filozófiában. A korai, viszonylag fejletlen termelési szinten a filozófia kezdeteit is áthatotta az a gondolat, hogy a Kozmosz törvényei, amelyeknek az emberek ki vannak szolgáltatva, uralkodnak a földön és az égben, és a kozmikus rend egyik *alappillére az igazságosság*. A társadalmi viszonyok fejlődésével, a (szabad) emberek szabadságfokának növekedésével a görög filozófiában is előtérbe kerülnek a problémák – evilági – társadalmi megközelítései. Ennek egyik eklatáns jele, hogy a görög filozófiában létrejön és egész történetén végighúzódik az igazságosság sajátos relatív, majd *relativista* megközelítése. Az a felismerés, hogy az igazságosság relatív is lehet, sőt a későbbiekben az, hogy csak relatív lehet, arról tanúskodik, hogy az igazságosságot többé nem egy igazságos isteni rend kisugárzásaként fogják fel, hanem valóságos társadalmiságában. Az igazságosság pedig földi, hús-vér görög városállami megnyilvánulásaiban – történelmi okokból – heterogénnek bizonyul: az emberek igazságosságról alkotott felfogása nemcsak – és nem is elsősorban – osztályokokból, rendkívül jelentős eltéréseket és változásokat mutat.

Bármennyire helyes és szükséges az igazságosság relativitásának felismerése, az igazságosságelmélet fejlődése szempontjából csak akkor gyümölcsöző, ha pozitív állásfoglalásokkal párosul. Ahogy a szkepszis filozófiatörténetileg akkor válik jelentőssé, amikor nemcsak – részben jogos – kételyeket tartalmaz, hanem egyúttal utat nyit az új ismeretek felé, úgy az igazságosság relativitásának kidomborítása is féloldalas marad, ha csak értékcsökkentőként funkcionál, de nem kapcsolódik össze az igazságosság magasabb szintű megalapozásával. Különböző okok következtében azonban a görög filozófiában ez az egység nem jön létre.

Hérakleitosznál, akinél először jelenik meg az igazságosság relativitásának gondolata, az igazságosság problémája még teljesen perifériás kérdés. Felismeri ugyan a korában már érvényesülő heterogenitást, megállapítja, hogy ugyanazt a társadalmi jelenséget az egyik ember igazsá-

gosnak, a másik igazságtalannak tartja, de – társadalmi igények hiányában – nem törekszik arra, hogy az így konstatált ellentmondást valamilyen irányban továbbvigye, feloldja.

Az igazságosság problémája akkor kerül előtérbe a görög filozófiában, amikor az athéni polisztársadalom közössége kezd erőteljesen felbomlani, s ha nem is a későbbi polgári méretekben, de létrejön a közember és a magánember szétválása. Ez a folyamat szükségszerűen együtt jár a hagyományos értékek devalválódásával. A válságtudat sajátos kifejezői az idegenből érkező *szofisták*, akik a magánérdekek képviselőiként az igazságosságot a hasznosságnak próbálják alárendelni. Ez a korai utilitarista megközelítés – amelynek kifejlett formáival majd a XVIII–XIX. században találkozunk – az igazságosságot nem tartja önálló értékhordozónak, hanem eszköznek, amelyet az emberek egyéni haszna érdekében lehet és kell érvényesíteni. Az a gondolat, hogy az igazságosság városonként, sőt emberenként más, az igazságosság teljes relativizálásához és szubjektiválásához vezet. Ugyanakkor Prótagorász ismert gondolata: „Mindennek a mértéke az ember", előrehaladás is, arra utal, hogy az igazságosság mércéjét a humánum világában kell keresni.

De nem jön létre az egység *Epikurosznál* sem, aki abban a korban él, amikor végérvényesen befejeződik a közösség felbomlása, s a közösség helyébe lépő zsarnoksággal szemben a magánember szabadságának, erkölcsösségének megőrzése válik a filozófia egyik centrális problémájává. Epikurosz társadalomtól elforduló „kis világ"-aiban más erkölcsi törvények uralkodnak, mint a korrumpált közéletben. Ezért húzza alá az igazságosság relativitását, kiemelve, hogy ugyanaz a cselekedet a körülményektől függően, azok megváltozásával lehet igazságos és igazságtalan. Az igazságosság Epikurosznál nem objektív érték, hanem konvencionális jellegű: az emberek megegyezésén alapszik, hogy mit tekintenek igazságosnak és mit nem. Az igazságosság konvencionalista forrásból való eredeztetése „nóvum" ugyan a filozófiatörténetben – amelyet majd számos társadalmiszerződés-elmélet követ az újkorban –, de Epikurosz nem viszi tovább ezt a gondolatot, nem alapoz rá részletesen kidolgozott igazságossági koncepciót.

Sajátos történelmi okok következtében a görög filozófiában azok alkottak maradandót, akik – elsődlegesen – az igazságosság *abszolút* voltát hirdették. Az igazság kedvéért azonban már itt le kell szögezni, hogy az igazságosság abszolutizálása tanításaikban számos relatív és heterogén vonással párosult, s ez nagymértékben emelte gondolataik értékét.

Az igazságosság abszolút jellegének kihangsúlyozása az adott történelmi periódusban meghatározott *társadalmi szükségletet* elégített ki. A közösség kezdődő felbomlására ugyanis alapjában kétféle módon lehetett reagálni: egyrészt relativista módon, konstatálva és belenyugodva az elkerülhetetlen felbomlásba, természetesnek tartva annak heterogén igazságossági vetületét. A másik válasz: megpróbálni szembeszegülni a bomlási folyamattal, olyan elméleti és gyakorlati koncepció kidolgozásával, amely helyreállítja a közösség integritását, megállítja az antik „privatizálódás"-t. Ennek a koncepciónak szükségszerű gondolati terméke, hogy valójában csak egy – „igazi" – igazságosság van, s ha a gyakorlatban többféle igazságossági elképzelés funkcionál is, ez még korántsem igazolja létjogosultságukat, helyességüket. Az „egy" igazságosság elve azonban nem jelenti azt, hogy az igazságosság a különböző területeken csak egyféle módon nyilvánulhat meg, az egyféle igazságosság nagyon is jól összeférhet egy sajátos „pluralizmussal", amely azonban nem az igazságossági koncepciók pluralizmusa, hanem azoknak a területeknek a különbsége, amelyeken az igazságosságnak érvényesülnie kell. Mindez egy fejlődési vonal eredményeként bontakozik ki, amely Szókratésztől Arisztotelészig terjed.

A fejlődés első szakaszát *Szókratész* és *Platón* igazságossági koncepciója képviseli. Szókratész az első görög filozófus, aki különleges figyelmet szentel az igazságosság problémáinak. Az igazságosságot Szókratész – a szofistákkal szemben, akik ellen ismétlődően és következetesen harcol – nem egyéni problémának tartja, hanem *társadalmi értékmérőnek*. Helyesen ismeri fel, hogy az igazságosság elsődlegesen társadalmi jellegű, értelmezésében a társadalommal azonosított állam igazságossága, s csak ennek révén, ezen keresztül érvényesülhet az egyén igazságossága. Az igazságosság azonban csak akkor lehet érték, ha nem változik egyénenként vagy városonként, ha a természet igazságosságára épül. Felhasználja azt a, már Démokritosznál megjelenő, gondolatot, hogy az igazságtalanság természetellenes. Ezzel egy olyan elképzelés jelenik meg az igazságosság históriájában, amelyről sokat vitatkoznak majd az újkori filozófiában, ahol megpróbálják eldönteni, hogy az igazságosság természeti vagy társadalmi eredetű kategória-e. Ennek alapján egyetlen államot sem lehet elfogadni, amely igazságtalan. A természet igazságosságát az ész hivatott feltárni, amely egyben az egész etika megalapozója. A racionalisztikus etikai beállítottság logikus következménye: az igazság és az igazságosság szoros összefüggése, sőt egybeesése. S ha az a gondolat,

hogy az igaz egyben igazságos is (és fordítva), nem is talál feltétlen követőkre a filozófia történetében, az igazság és az igazságosság közötti kapcsolat legalábbis a jogi igazságosság területén lényeges probléma marad.

Szókratész azonban csak előkészíti a talajt ahhoz, hogy az igazságosság – igaz, hogy csak átmenetileg, de – a filozófia vagy legalábbis az etika centrális, sőt első számú kategóriájává váljon. *Platón* az első, akinél az igazságosság már nem csak egy a fontos kérdések közül, hanem a problémák hierarchiájának csúcsára kerül. Platón egész filozófiájának központi kérdése az igazságosság – írja Kelsen. (Lásd *Kelsen:* Reine Rechtslehre. Wien 1960. 399. old.) S ezt a feltevést alátámasztja Platón filozófiájának mind mennyiségi, mind minőségi értékelése.* Szinte visszatérő jelenség, hogy a legtöbb Platón-mű – beleértve „Az állam"-ot is – az igazságosságról folytatott dialógussal kezdődik, s a továbbiakban is tekintélyes hányadot foglalnak el az igazságosságról szóló viták műveiben. Lényegesebb azonban az a *tartalmi* szerep, amelyet az igazságosság Platón filozófiájában játszik. Platón (majd később Arisztotelész) felismeri, hogy az igazságosság két – egymással szorosan összefüggő – kérdése: „Mikor igazságos a társadalom?", „Mikor igazságos az ember?". Platón az igazságos társadalomban látja azt a fő eszközt, amellyel a poliszközösség bomlása megállítható lenne. Az az eszményi állam, amelyet Platón a polisz megmentésére képzel el, elsődlegesen az igazságosság megtestesítője. (Lásd *Heller Ágnes:* Arisztotelész etikája. Akadémiai Kiadó 1971. 95. old.) Hasonlóképpen Quell és Schrenk is megállapítják, hogy Platónnál „az igazságosság – politikai erény". (*G. Quell–G. Schrenk:* Justice. 27. old.)

Platón azonban nemcsak azért válik jelentős alakjává az igazságosság történetének, mert központi kérdésnek tekinti az igazságosságot, hanem azért is, mert elsőként tesz kísérletet az igazságosság *jellegének, természetének* behatóbb elemzésére, az *értékek hierarchiájában való elhelyezésére.* A poliszállam – társadalom – Platón szerint csak akkor menthető meg, ha általános érvényű, a történelmi változásoktól független értékekre épül. A „Phaidon"-ban kifejti, hogy az igazságosság (akárcsak a szép vagy a jó) *idea,* érzékfeletti, és éppen ez biztosítja *általánosságát, változatlan-*

* Hasonlóképpen K. Ajdukiewicz is kiemeli, hogy Platónnál az igazságosság valamennyi érték megkoronázása. (*K. Ajdukiewicz:* O sprawedlivosti. In: Jezik i Poznanie. Warszawa 1960. 360. old.)

ságát és *szükségszerűségét*. Az igazságosság azonban nemcsak egy idea a sok közül, amely a többi mellett él és funkcionál, hanem a legszorosabb összefüggésben áll a legjelentősebb ideákkal. Platón gondolatrendszerének két összefüggő sarkköve a jóság és a boldogság, az igazságosság mindkettőjük lényegéhez tartozik. Ugyancsak Kelsen mutat rá arra, hogy Platónnál tulajdonképpen a „Mi az igazságos?" kérdésfeltevés egybeesik azzal, hogy „Mi a jó?". (És hasonlóképpen az igazságosság a boldogságnak is tartalma, mivel csak az igazságos lehet boldog. (Lásd *Kelsen:* Reine Rechtslehre. 400–401. old.)

Mindez első pillanatra pusztán a valóságos görög viszonyoktól eléggé eltávolodott jellegzetesen „Sollen"-etikának tűnik, amelynek mindössze abban állhat a jelentősége, hogy előfutárává válik a középkori vallási igazságossági koncepcióknak. Valójában lényegesen több a platóni elképzelés maradandó magja. Platón ugyanis nagyon is „hic et nunc" fejtette ki koncepcióját, elsősorban a szofista koncepciókkal polemizálva. Ezekkel szemben azonban a platóni tanítás nemcsak aktuális, hanem hosszú időre érvényes igazságmagokat is tartalmazott. Kitűnik ez elsősorban Platán dialógusaiból, amelyek a szofista nézeteket propagáló Traszümakhosz nézeteivel szemben érvelnek.

Traszümakhosz brutális őszinteséggel tárja fel a relativizmus egyik lehetséges konzekvenciáját, amikor az igazságosságot tömören úgy definiálja, hogy az nem más, mint „az erősebb joga". S ha ez a nézet éppúgy beleütközik az emberek hétköznapi igazságérzetébe, mint amennyire elméletileg elfogadhatatlan, az mitsem változtat azon, hogy történelmileg hatásos, időközönként újra és újra megjelenő igazságossági koncepció „az erősebb joga"-ként tételezett igazságosság. A gallok híres „vae victis"-étől az 1946-os nürnbergi perig húzódik a sor, amelynél hol elfogadják, hol elutasítják az igazságosság ilyen felfogását. Hogy pusztán a legutóbbira utaljunk: mindmáig erősen elterjedt bizonyos, a fasizmussal rokonszenvező körökben az a felfogás, hogy a nürnbergi per nemcsak jogilag képtelenség (mivel olyasmiért ítélt el embereket, amelyért az elkövetés idején nemzetük joga szerint nem járt büntetés), hanem mélyen igazságtalan is, mivel – vélt – „igazságossága" csak az „erősebb jogá"-t fejezte ki.

A traszümakhoszi elképzeléssel szemben Platón joggal hivatkozhatott arra, hogy az az igazságosság – mai kifejezéssel élve – „lehetetlenüléséhez" vezet. S ebben még akkor is igaza volt, ha ideaelméletének keretei között el is túlozta az igazság állandóságát, a szofizmustól való elhatá-

rolódást csak akkor tartotta eredményesnek, ha az igazságosság semmiféle relatív elemet sem tartalmaz.

Platón igazságossági koncepcióját semmiképpen sem szabad egy letisztult, abszolutisztikus felfogásnak tekinteni. Platón mélyen dialektikus alkat, s dialektikája az igazságosság tárgyalásánál is megmutatkozik. Platón dialógusaiban az igazságosság korántsem egyértelműen definiálható ideaként jelenik meg, amelynek viszonya a jóhoz és a boldogsághoz minden vonatkozásban tisztázott. Ellenkezőleg, az igazságosság – különösen az egyének vonatkozásában – sokszorosan ellentmondásos kategória. Az igazságosság problémának számos ága-boga van, és amikor a dialógusból úgy tűnik, hogy végre kiderült az igazság, Platón „fordít egyet a dolgon", s az igazságosság ismét szfinxként jelenik meg. S ha van is túlzás az erősen metafizikaellenes beállítottságú – és ezért Platónnal sem rokonszenvező – Kelsen ama állításában, hogy Platónnál „az igazságosság titok, amelyet az isten csak néhány kiválasztott számára világít meg és titoknak is kell maradnia, amelyet nem oszthatunk meg másokkal" (*Kelsen*: Reine Rechtslehre. 400. old.), kétségtelen, hogy Platónnál nagy szerepet kapnak *az igazságosság dilemmái*, amelyeknél gyakran fontosabb a tételezésük, mint a megoldásuk. Valami hasonló játszódik le Platónnál, mint sokkal később az irodalomban Balzacnál. Ahogy Balzac esetében „az igazság realizmusa" legyőzi monarchista beállítottságát, úgy Platónnál is győz a valóság sokrétűsége a szándékolt prekoncepción.

Melyek az igazságosság Platón által feltárt főbb dilemmái? Platón igazságossági dilemmái zömmel olyan társadalmi jelenségek következményei, amelyek kora társadalmában jelentek meg többé-kevésbé kifejlett formában először, hogy azután viszonylag maradandóan végigkísérjék a későbbi történelmet is. Ezek közül az első a *legalitás–moralitás* ellentéte, amely súlyos következményekkel jár az igazságosságra nézve. Amíg az athéni városállam rétegekre osztottsága ellenére is viszonylag egységes közösséget alkot, addig a jog, a törvény és az erkölcs szoros egységben vannak; ami törvényes, az egyúttal erkölcsös is. S ha ezen az egységen már az i. e. V. század előtt is mutatkoznak repedések – így pl. a drakoni törvények erkölcsi megítélése divergenciákat mutatott –, az erőteljes szétválás Szókratész és Platón, majd különösen Arisztotelész időszakában következett be. Ettől kezdve nemcsak kivételesen jelentkezik az a probléma, hogy a törvény már nem a közösség – viszonylagos – egészét képviseli, hanem a partikuláris érdekeket, amely a heterogenitás felé fejlődő erkölcs (erkölcsök) megítélése szerint nem mindig erkölcsös. Ennek következtében megszűnik

az az egység is, amely a törvényesség és igazságosság között fennállt. „A törvények betartása és az igazságosság azonosítása a poliszdemokrácia természetes hagyománya" – írja Heller Ágnes. (*Heller Ágnes:* Arisztotelész etikája 90. old.) A súlyos kérdés, amelyre nemcsak Platónnak, hanem bizonyos fokig már Szókratésznek is válaszolnia kellett: *lehet-e igazságos az a tett, amely ellentmond a törvénynek?* S noha mindketten lényegében igennel válaszolnak erre a kérdésre, Szókratész még annyira fontosnak tartotta – a közösség megőrzése érdekében – a törvények betartását, hogy életét adta egy formailag törvényes, de lényegében igazságtalan ítélet érvényesítése érdekében. Platón azonban nem veszi tudomásul azt, amit majd Arisztotelész nyíltan is kimond, hogy kétféle igazságosság van: egy törvényi és egy erkölcsi, hanem az egység helyreállításában látja a probléma alapvető megoldását. Az ideális állam egyik legfőbb jellemzője szerinte az, hogy „az ember igazságossága, a törvény és az erkölcs egybeesik". (Uo. 95. old.)

Közismert, hogy Platón ideális állama a társadalmi egyenlőtlenségekre épül, sőt az egyes társadalmi rétegek – ahogyan azt Marx megjegyezte – szinte kasztszerű merevségben különülnének el egymástól. Koncepciója nemcsak azt a korábban uralkodó közfelfogást rögzíti, hogy a létrejött társadalmi különbségek, egyenlőtlenségek – igazságosak, hanem ahhoz képest is konzervatív. A poliszállam közösségi gondolkodásával ugyanis csak az a felfogás állt összhangban, amely elsődlegesen a nem túl sok rabszolga (Athén virágkorában nem egész két rabszolga jutott egy-egy szabad emberre) társadalmi helyzetét tartotta – a szabadokkal egybevetve – társadalmilag igazságosnak, de arról már ugyancsak megoszlottak a vélemények, hogy létjogosultak-e a társadalmi egyenlőtlenségek a szabadok körében is. Platón konzervativizmusa abban nyilvánul meg, hogy „Az állam"-ban teljes mértékig igazságosnak tartja az egyes szabad rétegek közötti alapvető társadalmi különbségeket is, és megkísérli, hogy ezek igazságosságát az emberek lelkében, lényében, képességeiben lévő természeti különbségekkel támassza alá. Állama társadalmi berendezkedésének igazságosságához – Platón szerint – azért nem férhet kétség, mert benne mindenki azt a foglalkozást űzi, azt az életmódot folytatja, amelyre termett, amelyre született.

Ehhez képest alárendelt, de filozófiatörténetileg korántsem érdektelen, hogy alapjában a társadalmi egyenlőtlenségekre épülő igazságossági koncepciójába Platón beépít egyenlőségi mozzanatokat és ezeknek nagy jelentőséget tulajdonít. Ide tartoznak elsősorban azok, amelyeket a pol-

gári Platón-irodalom – nem minden él nélkül, de alaptalanul – „kommünisztikus" tendenciának minősít. Ilyen pl. a botránykőnek számító „nőközösség", amely kifejezetten azt célozza, hogy ne jöjjön létre az „őrök" rendjében viszály annak az egyenlőtlenségnek következtében, hogy egyeseknek szebb és jobb feleség jutott, mint másoknak, ami egyben igazságtalanság is.

Felvetődhet a kérdés, hogy a társadalmi rétegek kasztszerű elkülönülése nem rögzíti-e azt az erkölcsi heterogenitást, amely ellen Platón az erkölcs és jog újraegyesítése jegyében konzekvensen harcol. (Ez az egység ugyanis csak akkor jöhet létre, ha az erkölcs ismét homogénná válik és ítéletei teljes mértékig igent mondanak a jogra.) Platón ideális államában kétségtelenül más erények jellemeznék az egyes társadalmi rétegeket – így pl. az őrök fő erénye a bátorság, a kézműveseké (jellegzetesen) az engedelmesség –, ez azonban nem lenne azonos az erkölcsi heterogenitással, mivel ezt az erénymegoszlást a társadalom egésze helyeselné erkölcsileg, mint ahogy a rétegek egymástól való elhatárolódását, mint „társadalmi szükségszerűséget", mindenki erkölcsösnek és igazságosnak tartaná. A Platón által elképzelt erkölcsi homogenitás tulajdonképpen nem más, mint az ellentétes osztályokra oszlott társadalmak uralkodó osztályainak erkölcsi „modellje": a társadalom legyen erkölcsileg homogén, amennyiben a kedvezményezettek erkölcse váljék uralkodóvá. Ez az erkölcs azonban bizonyos fokig más-más erkölcsi kötelezettségeket és erényeket ír elő a különböző társadalmi rétegek számára.

Platón azonban nemcsak a társadalmi igazságosság problémáival foglalkozik behatóan, hanem *az egyén igazságosságával* is. Az egyén igazságosságával kapcsolatban elsősorban az érdekli, hogy mi ösztönözze az embert az igazságosságra. Ez a probléma azért jelentkezett Platón korában élesen, mert a köznapi élet ellentmondásos valósága arról tanúskodott, hogy a megbomlott értékrend mellett gyakran az igazságtalan ember sokkal gyorsabban tudta megvalósítani céljait és nemegyszer társadalmi elismertsége is felülmúlta az igazságosét. Platón társadalomcentrikus szemlélete fejeződik ki abban, hogy nézete szerint elsődlegesen a társadalom üdve érdekében kell igazságos magatartást tanúsítani. Platón azonban tisztában van azzal, hogy kora kialakuló magánembere számára – sajnos – az állam üdve gyakran már nem elég vonzóerő az igazságos magatartásra való késztetéshez. Ezért arra törekszik, hogy – kompromisszumként – bebizonyítsa: magánokokból is érdemes igazságosnak lenni. Érvelésének lényege: *az igazságosság önmagában hordja*

jutalmát, az igazságosság nyugalmat ad és boldoggá tesz. Csak az igazságos ember lehet boldog, az igazságtalan viszont szükségszerűen boldogtalan. Ez a megközelítés jellegzetesen moralista: csak azokra az emberekre érvényes feltételezést tartalmaz, akik magas moralitásuk következtében valóban szenvednek attól, ha igazságtalanságot követtek el, és fordítva: erkölcsi harmóniájuk, önmagukkal való szembenézésük feltétele saját magukkal szemben támasztott igazságkövetelményük kielégítettsége.

Csakhogy a platóni érvelést nemcsak a relativista Traszümakhosz nem fogadja el – aki arra mutat rá, hogy az igazságtalan ember is lehet boldog (csak megfelelő moralitás szükségeltetik hozzá) – hanem a közvéleményt képviselő közember, Glaukón sem. Glaukón azt firtatja, hogy az embernek számba kell vennie cselekedetei hasznosságát, és ha az igazságosság biztosítja lelkünk nyugalmát, de az adott esetben káros lehet számunkra, akkor meggondolandó: mi helyesebb, az igazságosság vagy az igazságtalanság.

Platón szembeszáll ezekkel a kételyekkel és azt próbálja bebizonyítani, hogy az igazságosság hosszú távon győzedelmeskedik, az igazságtalanság pedig elbukik. Ezért igazságosnak lenni, közvetve, hasznos is. Mivel azonban a történelmi tapasztalatok alapján Platón sem állíthatja, hogy az igazságtétel minden egyes ember életében bekövetkezik, az igazságosság és az igazságtalanság érdemei szerint való megítélése csak a *halál után*, a *túlvilágon valósulhat* meg. Platón „Az állam"-ának egy sajátos részlete pamphüliai Er túlvilágon tett látogatásáról szól, és a beszámoló arról tanúskodik, hogy „odaát" jutalommal és büntetéssel ítélkeznek az igazságos és igazságtalan tettek felett. (Lásd *Platón:* Az állam. Gondolat Könyvkiadó 1970. 267–276. old.)

Az igazságosság megvalósulásának, győzelmének elemzésével Platón egy olyan kérdést ragad meg, amely az embereket az igazságosságfogalom létrejöttétől mindmáig izgatja és érdekli. Az igazságosság azon erkölcsi értékek közé tartozik, amelyeknél a többi értékhez viszonyítva sokkal élénkebben él az igény a megvalósulásuk iránt. Ez a legszorosabban összefügg a társadalom ellentmondásos fejlődésével: az emberek jelentős része számára lényegesen elviselhetőbbé válnak életük viszontagságai, terhei, az őket ért – a természetből és a társadalomból származó – igazságtalanságok, ha feltételezhetik, hogy ezek egy nagy „igazságossági mérlegen" megméretnek és kiegyenlítődnek. A túlvilági igazságszolgáltatás, mint a társadalmi és egyéni szintű igazságszolgáltatás megvalósíthatatlanságának beismerése, illúzió, azonban olyan önáltatás, amely

a későbbi középkori teológia egyik, sokágú funkciót teljesítő fegyverévé válik.*

A kor más, sajátosan magánemberi gondolkodást tükröző dilemmájával is foglalkozik Platón. „Mi jobb: igazságtalanságot elkövetni vagy elszenvedni?" – hangzik a kérdés, s a felelet természetesen az, hogy elszenvedni helyesebb, mert az eltűrt igazságtalanság kellemetlen ugyan, de összhangban áll az ember erkölcsi arculatával, míg az okozott igazságtalanság már nem.

Ez az alternatív kérdésfeltevés erősen vitatható. A rá adandó válaszok közül valóban morálisabb az igazságtalanság elszenvedése, de a kérdésfeltevésből hiányzik a harmadik, a legfontosabb alternatíva: az igazságtalansággal való szembeszállás, harc az igazságtalanság megszüntetéséért. A helyes válasz tehát nem a kontemplatív, belenyugvó „elszenvedés", hanem az aktív „megváltoztatás", az igazságtalanság kiküszöbölése.

Platónnak a magánember igazságosságára vonatkozó gondolataival csak részben lehet egyetérteni. Platónnak igaza van abban, hogy az igazságosság *önérték* is, az ember moralitásának fokmérője, az igazságosság hozzá tartozik egy morálisan fejlett ember lelki egyensúlyához. Ennek valóságos értékét azonban lényegesen befolyásolja, hogy milyen tartalmú az ember igazságossági koncepciója. Így pl. nyilvánvalóan mélyen ellentmondásos egy olyan ember igazságossághoz való ragaszkodása, aki a kirívó társadalmi egyenlőtlenségeket igazságosnak tartja. Platón azonban, aki csak egyféle igazságosságot tart létjogosultnak, eleve elveti „az igazságtalan igazságosság" problémáját.

Végül meg kell említeni, hogy Platón filozófiája, s ezen belül igazságosságkoncepciója is, egy sajátos görbét ír le. Idősebb korában, látva, hogy elképzelései nem valósulnak meg, meghasonlik önmagával. Heller Ágnes találó szavai szerint Platón a tiszta moralitástól a tiszta legalitásig jut el.

* Heller Ágnes abban látja a platóni gondolat racionális magját, hogy az igazságosság, ha nem is minden ember életében, de világtörténelmileg mindig győzedelmeskedik az igazságtalanság felett. *(Heller Ágnes:* Arisztotelész etikája. 108. old.) Úgy gondolom, hogy Heller Ágnes feltételezése több szempontból vitatható. Egyrészt azért, mert oszthatatlan és változatlan igazságosságot feltételez, noha egész tanulmányában helyesen figyelembe veszi az igazságosság változását és válfajait. Másrészt azért, mert még egy ilyen igazságosság létezése esetén sem lenne igaz, hogy az igazságosság világtörténelmileg *mindig* győz az igazságtalanság felett. A világtörténelem – sajnos – számos tanújelét adta annak, hogy az igazságtalan háborúban leigázott népek előbb-utóbb felszámolódtak és letűntek a történelem színpadáról.

Egy befelé és magábaforduló, a törvényekkel – amelyeket egyébként rosszaknak tart – összhangban álló magatartást hirdet meg. (Mivel a törvénnyel való szembeszegülést még károsabbnak tekinti.) Az igazságosság szerinte akkor valósul meg, ha „mindenki a maga munkáját végzi", „nem ártja magát sokféle – és különösen mások – dolgába". Jellemző azonban, hogy ezek – az eredeti platóni koncepcióhoz képest – egyértelmű visszaesést jelentő gondolatok korántsem maradtak visszhangtalanok. Nem nehéz megtalálni a közvetlen rokonságot a későbbi Ulpianus és Justinianus-féle, a római jog axiómáját képező igazságossági elvekkel, különösen az „alterum non laedere" – gondolatával. S azt sem lehet véletlennek tekinteni, hogy azok a polgári filozófiai alapon álló lexikonok és enciklopédiák, amelyek a platóni igazságossági koncepciónak csak a summázatát tartalmazzák, előszeretettel hivatkoznak a most idézett tételekre, amelyekben a platóni igazságossági elmélet lényegét látják. (Lásd pl. az International Encyclopaedia of the Social Science. Macmillan, New York 1968., vagy a Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel 1974. 330–331. old.)

Az ókori antik igazságossági elméletek legjelentősebb képviselője *Arisztotelész*. Mi több: van olyan értékelés is, amely Arisztotelészt nemcsak az ókor, hanem az igazságosság egész eszmetörténetének legkiemelkedőbb alakjának tartja. H. Bedau szerint „Arisztotelész »Nikomakhoszi ethikájá«-nak V. könyve a legbefolyásosabb mű, amelyet e tárgyban valaha is írtak." (*H. Bedau:* Justice and Equality. New Jersey 1971. 3. old.) S ha ez a vélemény nem is általánosan elfogadott, a jelenkori polgári filozófiáig bezáróan ritka kivételektől eltekintve elismerik, hogy Arisztotelész igazságossági koncepciója fordulat az igazságosságelmélet történetében és jelentős befolyást gyakorolt az igazságossági koncepciók további sorsára.*

Arisztotelész igazságosságelméletének kulcsa is – végső fokon – kora társadalmi viszonyaiban rejlik. Arisztotelész Platón tanítványa és fiatalabb kortársa, mégis – részben – egy más kort képvisel már. Az a bomlási folyamat, amely Platón idejében még megállíthatónak látszott, Arisz-

* Kivételnek számít az igazságosságelmélet olyan kimagasló tekintélyű képviselője, mint J. Rawls, aki híres művében, „A Theory of Justice"-ban feltűnően mellőzi Arisztotelész értékelését, noha tartalmilag ő sem tudja elkerülni, hogy számos arisztotelészi igazságossági problémára ne reagáljon. (Lásd *J. Rawls:* A Theory of Justice. Oxford 1972.)

totelész korában felgyorsult és visszavonhatatlannak bizonyult. (Nem véletlenül állapította meg több szerző erről a korról, hogy néhány évtized több évszázados változással ért fel. Lásd pl. *Heller Ágnes:* Az aristotelési etika és az antik ethos c. művét. Akadémiai Kiadó 1966.) Ez nem azt jelentette, hogy a polisz Arisztotelész korában már megbukott volna, nem képviselt volna többé értéket, hanem azt, hogy a poliszközösség mellett kifejlődtek és önálló életet éltek a magánemberi viszonyok. Ezért, míg Platón megpróbálja felszámolni a kettősséget, Arisztotelész már adottságnak tekinti azt és igazságossági koncepciójának vezérelve: egyaránt *megtalálni a közösség és a magánember* – lehetőleg egymásra is vonatkoztatott – *igazságossági elveit.* Arisztotelész azonban elsődlegesen poliszpolgár marad, számára továbbra is a polisz marad az elsődleges, még akkor is, ha boldogságelképzelése sokkal kontemplatívabb Platonénál.

Arisztotelész legjelentősebb felfedezése mindennemű *igazságosság absztrakt struktúrájának feltárása.* Arisztotelész az igazságosság eszmetörténetének addigi – viszonylag szerény – tanulságait leszűrve, arra a következtetésre jutott, hogy az igazságosság kulcsát az egyenlőség és egyenlőtlenség viszonylatában kell keresni. Alapgondolata, hogy az igazságosság lényege: egyenlőség az egyenlőeknek és egyenlőtlenség az egyenlőtleneknek. (Arisztotelész: Nikomakhoszi ethika. 123–124. old.) Az igazságosság egész későbbi eszmetörténete arról tanúskodik, hogy Arisztotelész alapfeltevését azóta sem kérdőjelezte meg egyetlen jelentős gondolkodó.

„Az egyenlőt az egyenlőeknek, és egyenlőtlent az egyenlőtleneknek" jelszó világossága és tömörsége ellenére rengeteg problémát rejt magában. A gondolat első fele elsősorban azt, hogy mely embereket lehet egymással egyenlőeknek tekinteni, és miben áll egyenlőségük. Még több gondot okoz a gondolat másik fele. Míg ugyanis az egyenlő osztás „egyenlőségében" – egyféle, addig az egyenlőtlenség – elvileg – rendkívül sokféle lehet. Itt tehát nemcsak annak meghatározása a feladat, hogy mely egyenlőtlenségek releváns igazságossági alapok, hanem az is, hogy mekkora egyenlőtlenség az, amellyel az emberek közötti egyenlőtlenséget igazságosan „honoráljuk". Arisztotelész nagyságát jelzi, hogy ez utóbbi problémának is megtalálja az absztrakt megoldását: az az egyenlőtlenség igazságos, amely *arányos* a figyelembe vett, értékelt egyenlőtlenséggel. Az igazságosság szempontjából jogos egyenlőtlenségeknél tehát éppúgy igazságtalan az egyenlő, mint az egyenlőtlenséggel nem arányos, ahhoz

képest eltúlzott vagy alárendelt „osztás". Ezen az alapon az arisztotelészi igazságossági koncepció esszenciája két szóban sűríthető össze: *„egyenlőség"* és *„arányosság"*.

Arisztotelész tisztában volt azzal, hogy csak akkor alkothat a polisz felvirágzását és az egyének boldogságát egyaránt elősegítő igazságossági elméletet, ha túllép az imént vázolt absztrakt kereten és megpróbál válaszolni az egyenlőséggel és egyenlőtlenséggel kapcsolatos nyitva hagyott problémákra. Arisztotelész Platónhoz hasonlóan elsősorban a közösség szempontjából vizsgálja az igazságosság problémáját. Mély meggyőződése, hogy a közösség fennmaradásának és továbbfejlődésének legfőbb eszköze polgárai igazságossága. Ezért ért egyet azzal a felfogással, amely szerint „sem az esti, sem a hajnalcsillag nem lehet oly csodálatos", mint az igazságosság, s helyesli, sőt megkísérli teoretikusan megalapozni azt a közmondást, hogy „Az igazságosságban minden erény bennefoglaltatik." (*Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1129/b. 119. old.)

Arisztotelész szerint a közösségnek, amely számára „az egyetlen vonatkoztatási rendszer", olyan igazságosságra van szüksége, amely nemcsak a polgárok egymás közti vitás ügyeit szabályozza, hanem áthatja az egész gazdasági és politikai életet. Ezért Arisztotelésznél az igazságosság nemcsak etikai, hanem *gazdasági és politikai kategória is, a társadalom egész mozgásának egyik normatívája.**

Arisztotelész társadalomelképzelése szerint a közösség lényege az emberek tartós kapcsolaton *(koinonia)* alapuló együttműködése. A közösség tagjait az együttérzés, rokonszenv, jóindulat (philia) tartja össze. Ez azonban csak akkor állandósulhat, ha a közösség tagjai a *reciprocitás* (antipepontos) elveit követik. A reciprocitásnak elsősorban abban kell megnyilvánulnia, hogy a terheket sorban viselik és kölcsönösen osztják szét. A reciprocitásnak nemcsak azért van közösségösszetartó ereje, mert mindenki látja, hogy a közösség többi tagjának mekkora szerepe van a saját életében, hanem azért is, mert lehetővé teszi a közösség *gazdasági önellátását és elkülönülését*, az *autarkheiát*. Polányi szerint Arisztotelész társadalomelméletének és ezen belül gazdaságfelfogásának központi fogalmai: „a közösség, az önellátás és az igazság voltak". (*Polányi Károly:* Az archaikus... 170. old.)

* Ezért nem helyes az az Arisztotelész-irodalomban gyakori tárgyalási mód, amely az igazságosságot csak etikai kérdésként kezeli és rendszerint csak a „Nikomakhoszi ethika" és a másik két korai etika alapján elemzi,

Arisztotelész igazságossági elméletének egyik alapvető sajátossága, hogy kiemelkedő helyet kap benne az az elv, amely már a korai közösségeket is jellemezte, *a reciprocitás*. A reciprocitás *az egyenlőség és az egyenlőtlenség sajátos egysége*. Ez leginkább a reciprocitás egyik legjellegzetesebb formájánál, *a cserénél* mutatható ki. Arisztotelész szerint az önellátás csak akkor valósulhat meg, ha a közösségen belül a polgárok kicserélik termékeiket. Az antik Görögországban azonban a termékcsere már nem az archaikus társadalmak elvei szerint zajlik le – a szükségletek által determinálva, de arányok nélkül, ajándékok formájában –, hanem *arányos csere* (mai kifejezéssel egyenérték) formájában. Az arányos cserében egyszerre kifejeződik az egyenlőség és az egyenlőtlenség: egyenlőség nyilvánul meg abban, hogy – elvileg – egyenlő értékek cserélnek gazdát, az *egyenlőtlenség* viszont abban, hogy az egyes termelők munkája nem egyforma értékű, ezért termékeiket közvetlenül – vagy közvetve a pénz segítségével – arányítani kell egymáshoz. Arisztotelész utal arra a „Nikomakhoszi ethiká"-ban, hogy „a pénz egyenlővé tesz". (*Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1133/b. 131. old.) Ennél a cseretípusnál már van értelme *a csere*, illetve *az ár igazságosságának* problémájával foglalkozni. Arisztotelész szerint az ár akkor és csak akkor igazságos, ha arányos a cserében résztvevők közösségen belüli társadalmi helyzetével és rangjával, így pl. egy építőmester munkája sokszorosa egy foltozó vargáénak. A cserében tehát a közösség tagjainak sajátos reciprocitása, részarányos hozzájárulása *(metadoszisz)* kell, hogy kifejeződjék.

Arisztotelésznek a cserével, a pénzzel és az igazságos árral kapcsolatos gondolatait különbözőképpen értékelték a filozófusok. A marxista szerzők elsősorban azt szokták kiemelni, hogy Marx nagyra értékelte Arisztotelésznek az áruk egyenértékéről szóló gondolatait. Marx szerint: „Arisztotelész lángesze éppen abban mutatkozik meg ragyogóan, hogy az áruk értékkifejezésében egyenlőségi viszonyt fedezett fel. Csak kora társadalmának történelmi korlátai akadályozták őt annak felfedezésében, miben is áll »valójában« ez az egyenlőségi viszony." (*Marx–Engels* Művei. [A továbbiakban MEM] 23. köt. Budapest 1967. 64. old.)

Más szerzők viszont arra mutatnak rá – elismerve Arisztotelész gazdasági elemzésének érdemeit –, hogy gazdaságfelfogása, ugyancsak történelmi okok következtében, etikailag elismerésre méltó, de gazdaságilag naiv elképzeléseket is tartalmazott. Polányi emeli ki, hogy Arisztotelész mereven szembeállítja egymással egyrészről a piacot és a cserét, más-

részről a kereskedelmet és a nyereséget. Arisztotelész morális okokból kiindulva azt hirdeti, hogy csak a nyereségmentes ár igazságos, amely távol áll minden alkutól. Szerinte ugyanis csak az ilyen csere és ilyen ár erősítheti a közösséget és a tagjai között érvényesülő *philiát*. A nyereséges ár nemcsak igazságtalan, hanem közösségromboló is. (Lásd *Polányi Károly:* Az archaikus... 171., 187. old.)

Úgy gondolom, hogy a két értékelés egyaránt elfogadható, mert Arisztotelész munkásságának különböző oldalait emeli ki. Az áruk egyenértékét Arisztotelész akkor is felfedezhette, ha morális okokból idegenkedett a nyereségen alapuló piaci kereskedelemtől. Arisztotelész ebben a kérdésben is jellegzetesen a közösség – a viszonylagos egyetemes érdek – és nem egy meghatározott társadalmi réteg – a kereskedők – partikuláris érdeke oldaláról ítéli meg az igazságos ár és szélesebben az igazságosságnál méltányolható társadalmi különbségek problémáját. Ennek alapján csak az az egyenlőtlenség értékelhető igazságosnak, amennyivel egy házépítés munkája a közösség számára értékesebb a foltozóvarga munkájánál, mivel ez a közösség érdekében való igazságos reciprocitást fejez ki, de a kereskedelmi tevékenység közösségnek ártó, „lefölöző" haszna már nem.

Arisztotelész korának közössége azonban jelentős vonásokban különbözött a korai közösségektől. A poliszállamok vitathatatlan érdemei, a közvetlen demokrácia megannyi megnyilvánulása sem feledtetheti e társadalom hierarchizált strukturáltságát, heterogenitását. Ezért Arisztotelésznek állást kellett foglalnia: igazságosnak tartja-e a fennálló társadalmi különbségeket, a közösségen kívüleső rabszolgák helyzetét és a közösségen belül jelentkező eltéréseket. Arisztotelész szembe is néz ezekkel a problémákkal és megpróbál differenciáltan ítélkezni a társadalmi különbségek igazságosságát illetően. *A rabszolgákat* – mint ismeretes – „beszélő szerszám"-nak tekinti, és ezért igazságosnak tartja, hogy egy rabszolgával másként kell bánni, mint egy szabad emberrel. Arisztotelész szerint a „talió" nem alkalmazható a rabszolgákra, mert ha egy rabszolga megver egy szabadot, természetes, hogy többszörös büntetés jár neki. (Lásd *Arisztotelész:* Eudémoszi etika – Nagy etika. Gondolat Könyvkiadó 1975. 185. old.)* De nem alkalmazható a „talió" a szabadok világában

* A társadalmi viszonyok fejlődését tükrözi, hogy ezen a fokon a „talió" alkalmazhatósága nemcsak azért válik részlegessé, mert nem fejezi ki az alapvető társadalmi különbségeket, hanem azért is, mert a büntetés kiszabásánál – helyesen – kezdenek

sem, ha az állami hierarchia következtében valaki több joggal rendelkezik, mint a másik ember. Példaként hozza fel Arisztotelész, hogy ha valakit egy vezető tisztviselő megüt, akkor azt nem szabad visszaütni. (*Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1132/b. 128. old.)*

A „talió" arisztotelészi bírálata híven tükrözi azt a fejlődést, amelyet a görög társadalom az i. e. VII. századtól az V. századig leírt. A sokkal kevésbé differenciált korai görög társadalomnak ugyanis még megfelelt a „talió". Guszeinov mutat rá arra, hogy az – egyébként vitathatóan – „természetfilozófusnak" nevezett gondolkodók, mint Püthagorasz, Anaximenész egyaránt a „talió"-t tartották igazságos büntetésnek. (Lásd *Guszeinov:* Priroda nravsztvennosztyi. Moszkva 1964. 64. old.)

A társadalmi egyenlőtlenségek problémáját azonban Arisztotelész nemcsak – és nem is elsődlegesen – a „talió" vonatkozásában vizsgálja. Ami érthető is, hiszen a „talió" csaknem kizárólagosan a társadalmi élet egy meghatározott szférájával, a valóságos vagy feltételezhető bűncselekményekkel kapcsolatban jelentkezik. Arisztotelész szélesebben vizsgálja a kérdést és azt próbálja meghatározni, hogy melyek lehetnek azok az emberek közötti különbségek, amelyek jogos alapot adnak a „kitüntetések, anyagi javak és más dolgok" egyenlőtlen szétosztására, és amelyeknek figyelmen kívül hagyása szükségszerűen igazságtalanságot szül. Mire épül tehát az igazságosság első válfaja, az ún. disztributív (osztó) igazságosság?

Arisztotelész nagyságát jelzi, hogy felismeri: erre a kérdésre nem lehet egyetlen elven nyugvó, *monisztikus* választ adni, hanem különböző elvek történelmileg változó szintéziséből lehet csak a feleletet megtalálni. Sőt rájön arra is, hogy az elvek egy része maga is labilis, többféle értelmezést enged meg. Arisztotelész két elvet tart méltónak arra, hogy az osztásbeli különbségek igazságossági alapjául szolgáljanak.

differenciálni a szándékos és vétlen cselekedetek között, s ezt a különbséget a „talió" nem ismeri. Ezért utal Arisztotelész arra, hogy ha valaki szándékosan veri ki a másik szemét, akkor az illetőnek nagyobb büntetés jár, mintha csak az ő szemét vernék ki. (Lásd uo. 186. old.) Ez a megközelítés egyébként jelzi, hogy a „talió"-t bizonyos esetekben még létjogosultnak tartották, hiszen a szándék híján Arisztotelész elegendő büntetésnek tartotta a szemkiverést. Erre utal az is, hogy a „Nikomakhoszi ethiká"-ban helyeslően idézi Rhadamantüsz mondását: „Akkor jár egyenes úton az igazságosság, ha kinek-kinek azt kell elszenvednie, amit maga is elkövetett." (Uo.)

* Szellemesen mutat rá arra Ch. Perelman, hogy Arisztotelész indoklásainak lényege: „Quod licet jovi, non licet bovi" (Amit szabad Jupiternek, nem szabad az ökörnek.)

Az első: *az érdem.* Csakhogy az érdemeknek nincs egységes, általánosan elfogadott kritériuma. Ennek következtében a különféle pártállású emberek mást és mást tartanak érdemnek, így az érdemekkel arányos osztás elve hiába tekinthető – elvontan – helyesnek, gyakorlati alkalmazása a nézetkülönbségek eredményeként rendkívül problematikussá válik. Arisztotelész fel is sorolja, hogy a demokraták a szabadság biztosítását, az oligarchák a gazdagságot vagy a nemesi származást, az arisztokraták az erényeket tartják legnagyobb érdemnek, s ennek alapján igazságosnak tekintik, ha valaki gazdagsága, nemesi származása, erényei stb. alapján részesül arányosan a javakból. (Lásd *Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1131/a. 124. old.) Sőt Arisztotelész szerint ez a probléma annyira nyitott, hogy nem is vállalkozik a bíró szerepére, nem is foglal állást abban a kérdésben, hogy a példaszerűen felhozott – és elvileg növelhető – értelmezések közül melyik a helyes. Államelméleti nézetei alapján azonban feltételezhető, hogy ennek a tartózkodásnak nemcsak az volt az oka, hogy felismerte: kora politikai heterogenitása óhatatlanul különböző igazságossági megközelítésekhez vezet, hanem az is, hogy nem tartotta egyik megközelítést sem az egyetlen helyes interpretációnak, Platónnal ellentétben úgy vélte, hogy nincs „ideális állam", hanem az államforma helyessége (és benne a demokraták, arisztokraták, oligarchák uralmának jogossága, szemléletük igazságossága) a történelmi körülményektől függ.

A másik elv, amely méltán szolgálhat az arányos igazságosság alapjául, *a munkára épülő teljesítményelv.* Az „Eudémoszi etiká"-ban Arisztotelész megállapítja: igazságos – természetesen csak a szabadok vonatkozásában –, hogy aki sokat dolgozik, többet kap. Az igazság kedvéért azonban le kell szögezni, hogy ez az elgondolás, amely a történelem folyamán rendszerint a radikálisabb igazságossági koncepcióknak vált vezérgondolatává, Arisztotelésznél csak periférikus jelentőségű, amelyet az egyenlőtlen elosztás indoklásánál – többek között – megemlít, de nem tartja társadalomformáló alapelvnek. (Lásd *Arisztotelész:* Eudémoszi etika 184. old.)

Amennyire helyes és igazságos Arisztotelész szerint, hogy a javakban való részesedés ne legyen egyenlő, hanem arányos legyen bizonyos érdemekkel és teljesítményekkel, annyira ellene van annak, hogy az így létrejövő különbségek túlságosan jelentőssé váljanak. A közösség érdeke azt követeli, hogy *a reciprocitás összhangban álljon az arányos igazságossággal*, ha tehát mindenki teljesíti kötelességét a közösséggel szemben, akkor igazságtalan, ha a részesedés során túl nagy vagyoni és egyéb társadalmi

különbségek alakulnak ki. Ezért Arisztotelész *a szabadok közötti viszonylagos vagyonegyenlőség* híve. Nem véletlen, hogy az arányos igazságosság elemzésénél külön kidomborítja, hogy „Arányos például az, hogy akinek nagy vagyona van, az sokkal járul hozzá valamihez, akinek meg kicsiny, az kevéssel." (Uo.)

Ez a társadalmi gyökere annak, hogy Arisztotelésznél az igazságosság lényege egy meghatározott arány: *a mérték*. A mértéktelenség éppúgy kifejeződhet a vagyoni és egyéb különbségek túlzásaiban, mint ellentétükben, az indokolatlan egyenlőségben. A mérték egyben eszköz *az igazságosság sajátos hiposztazálására*. Az igazságosság az arisztotelészi értelmezésben magába olvaszt minden más erényt. Az igazságosság centrális helyzete tehát Arisztotelész számára nem azt jelenti, hogy az igazságosság az erkölcsi értékhierarchia csúcsán foglal helyet, hanem ennél lényegesen többet: azt, hogy minden más erényt csak a benne megjelenő igazságosság tesz erénnyé, ezért akkor tekinthető értéknek, ha egyben igazságos is.

A mérték és az igazságosság legszorosabb összekapcsolását Arisztotelész egy másik jelentős felismerése teszi lehetővé. Arisztotelész rájön arra, hogy az igazságosság az összes erények közül a „legtársadalmibb". „Nikomakhoszi ethiká"-jában kiemeli: „az igazságosság... az egyetlen erény,... amely... a másokhoz való viszonyunkban nyilvánul meg". (*Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1130/a. 119. old.) Másképp kifejezve az emberek – ritka kivételtől eltekintve – *másokhoz való viszonyukban*, valakivel szemben lehetnek csak igazságosak vagy igazságtalanok, az igazságosság jellegzetesen az emberek közötti kapcsolatok fejlődésének terméke. Az ember – levetkőzhetetlen – társadalmisága azonban erkölcsileg nemcsak legeklatánsabb formájában, az igazságosságban fejeződik ki, hanem – bizonyos fokig – minden más erényben is jelen van. Arisztotelész erénylistájában a bátorság, az adakozás, az áldozatkészség, a nemes nyugalom, az őszinteség egyaránt olyan erények, amelyek zömmel a másokhoz való viszonyban nyilvánulnak meg, sőt van közöttük olyan is, amelynek elengedhetetlen feltétele a másokkal való kapcsolat. Ez egyben arra utal, hogy Arisztotelész túloz, amikor feltételezi, hogy az igazságosság az *egyetlen* másokra vonatkoztatott erény, az azonban a túlzás ellenére is igaz, hogy az igazságosság lényege a társadalmiság, s hogy társadalmi hatása is felülmúlja az előbb említettekét.

Arisztotelész közösségi szemlélete tükröződik abban, hogy az erények értékét lényegében attól teszi függővé, hogy mennyiben segítik elő az

emberek közötti kapcsolatot. Ezt azonban az erényekben lévő igazságosság, *a mérték biztosítja*, bármely erény mértéke által nyújtja azt, amire az emberek közötti közösséget erősítő viszonyban szükség van. Példával élve: a gyávaság és a vakmerőség, mint a mértéktelenség két szélsőséges válfaja egyaránt közösségellenes. A bátor ember eltalálta a helyes mértéket, ezáltal azonban nemcsak bátorságáról tett tanúságot, hanem igazságosságáról is, azt nyújtotta a közösségnek, ami annak jár, ami arányos. Az „eltalálta" kifejezés nem véletlen, Arisztotelész többször hangsúlyozza, hogy a mértéket korántsem könnyű kiszámítani, mert a mérték nemcsak az erény jellegétől függ, hanem attól is, hogy milyen körülmények között, kivel szemben alkalmazzuk. Fokozza a nehézségeket, hogy a mértéktelenség sokféle fajtájával szemben mérték csak egy van. (Erősen érvényesül ebben az igaz-hamis analógiája, amelyre szintén az jellemző, hogy egy lokált és dotált szituációban általában csak egy kijelentés lehet igaz, az összes többi hamis.) Arisztotelésznek az igazságosság „eltalálására" és annak nehézségeire vonatkozó gondolatai máig is érvényes tanulságokat tartalmaznak. Mélyen igaza van abban, hogy az igazságosság mint „par excellence" társadalmi-történeti kategória függ a sokrétű és változó társadalmi körülményektől, de abban is, hogy ezért az igazságosság érvényesítése a gyakorlatban igen bonyolult és összetett dolog, az „igazságosság" „el-" és „meg"-találása mind össztársadalmi, mind egyéni szinten újólagos elemzést igénylő bonyolult és felelősségteljes feladat.

Az igazságosság hiposztazálásának gondolatával már kevésbé lehet egyetérteni. Amennyire igaz az, hogy az erkölcsi erények nem egymás mellett, egymástól elkülönítve, hanem szoros kölcsönhatásban, egymást áthatva funkcionálnak, s ennyiben a legtöbb erénynek többek között van igazságossági vonatkozása is, annyira extrém annak feltételezése, hogy minden erény – igazságosság, illetve minden bűn – igazságtalanság. Ezért a bátor, az őszinte vagy a nemes nyugalmú (kiegyensúlyozott) ember elsődlegesen nem igazságosságáról tesz tanúságot, hanem más erényeiről, mint ahogy a lopás vagy a rablás sem elsődlegesen igazságtalanság. Ezeknek az erényeknek, illetve vétkeknek, bűnöknek az igazságossággal vagy az igazságtalansággal való azonosítása – önkéntelenül is – háttérbe szorítja azt a sajátosságot, amelynek révén ezek megkülönböztetődnek egymástól, noha a különbségtételt objektív társadalmi szükségletek indokolják.

De problémákat okoz az igazságosság azonosítása azzal a mértékkel is, amely minden erényben megtalálható. Ha az igazságosság maga a mérték, akkor magának *az igazságosságnak nincs mértéke*, ahogy azt

maga Arisztotelész is elismeri. Ha azonban az igazságosságnak nincs mértéke, akkor az igazságosságnak nincsenek fokozatai sem, egy magatartás (egy társadalmi elosztási rend) vagy igazságos, vagy igazságtalan. Ez nemcsak inkonzekvencia – Arisztotelész egyébként, számos vonatkozásban, dialektikus koncepciója itt megmerevedik –, hanem ellentmond az igazságosság – Arisztotelész korabeli – társadalmi gyakorlatának is. Az igazságos ugyanis más erkölcsi jelzőkhöz hasonlóan fokozható, s a gyakorlatban nemcsak az igazságos-igazságtalan dichotómiával operálnak, hanem egy széles skálával, amelyen *az igazságosnak és igazságtalannak* igencsak eltérő fokozatai találhatók a – viszonylag – igazságtalanabbtól a legigazságosabbig. Jellemző, hogy még a bűn és erény dichotómiájában gondolkodó vallások sem engedik meg maguknak, hogy ne súlyozzanak a bűnök és erények nagysága között, ne tartsanak egyes magatartásokat bűnösebbeknek, mint másokat. Arisztotelész elképzelése azonban nemcsak a gyakorlatnak mond ellent, hanem minden nem-relativista igazságossági koncepció értékelési szempontjainak is. Az egyes korok és koncepciók igazságosságtartalmának összehasonlításánál nélkülözhetetlen egy *sokfokozatú igazságossági skála*, amelyen a lemért igazságossági tartalmak arányíthatók egymáshoz. (Csak a relativizmusnak nincs szüksége igazságossági skálára, mert számára minden igazságossági elképzelés egyaránt létjogosult és ennyiben – közös mérce híján – összehasonlíthatatlan is.)

Arisztotelész nagy súlyt helyez arra is, hogy az igazságosság nemcsak egyenlőtlenség, hanem *egyenlőség* is. Pontosabban az arisztotelészi sorrend fordított, az igazságosság először egyenlőségként jelenik meg, s mi csak azért vettük előre az egyenlőtlenséget, mert mennyiségileg az egyenlőtlenség problémái lényegesen nagyobb helyet foglalnak el és tartalmilag fontosabb szerepet játszanak az igazságossági koncepcióban.

Az egyenlőségi gondolat Arisztotelésznél, éppúgy mint az egyenlőtlenségi is, a polisz eszméjéből származik. A polisz azért alkothat közösséget, mert polgárai alapjogaikat illetően egyenlőek. A szabad polgárok egyenlősége igazságos, az igazságosság szabadságuknál fogva illeti meg őket. Ha azonban az igazságosság a jogok egyenlőségeként jelenik meg, akkor érthető, hogy Arisztotelésznél az egyenlőségen alapuló igazságosság a legszorosabban összefügg – ha nem is esik teljesen egybe – az igazságosság második válfajával, *a törvényre épülő igazságosság*gal. Nem véletlenül szerepel a Nikomakhoszi ethika V., igazságosságról szóló fejezetének elején: „Igazságos dolog, ami törvényes és egyenlő..." (*Arisztotelész:*

Nikomakhoszi ethika. 1129/a. 117. old.) Arisztotelész azonban a szókratészi–platóni fejlődést betetőzve már egyértelműen demonstrálja, hogy a törvényes önmagában nem feltétlenül igazságos. Bevezető gondolatának folytatásaként – hűen tükrözve korának ellentmondásos jogi és erkölcsi fejlődését – leszögezi, hogy kétféle törvény van: az egyik általános, közérdeket szolgáló, a másik csak „az uralkodó rend értékét"(!) képviseli. Amiből eleve következik, hogy a közösségi alapon álló Arisztotelész számára a már csak partikuláris érdeket kifejező jogi részek – közösségellenességük következtében – nem szolgáltathatnak alapot az igazságosságra. Sőt még arra is utal, hogy a törvények ettől függetlenül is eltérő megítélést nyerhetnek az igazságosság szempontjából, mert vannak „rögtönzött törvények". (Uo.)

A *legalitás–moralitás* ellentéte már kifejlett formában jelenik meg Arisztotelésznél. A törvény csak addig szolgálhat az igazságosság alapjául, amíg nem ütközik a közösség érdekeibe, nem ellenkezik a közösség moralitásával. Az igazságosság tehát nem puszta törvénykövetés, hanem megköveteli a törvény értékelését és esetenként a tőle való eltérést is.

A törvényen alapuló igazságosság azonban nem esik automatikusan egybe az egyenlőséggel, hanem *az egyenlőségre és egyenlőtlenségre épülő igazságosság sajátos egysége.* Ennek azért van különös jelentősége, mert Arisztotelész ugyan külön tárgyalja az igazságosság e két válfaját, de implicit formában utal arra is, hogy a kettő nem egymás mellett, hanem egymást áthatva érvényesül. A kettő egysége ugyan nemcsak a jogon belül érvényesül, de a jog bizonyos fokig klasszikus példája a kettő kapcsolatának. A jognak „conditio sine qua non"-ja egy meghatározott monizmus, hogy egy társadalomban egy jog érvényesüljön csak, amely azonban mindenkire *egyenlően* kötelező. Továbbmenve: a jog jellegénél fogva egyenlő mértéket alkalmaz, elvonatkoztat az emberek egyedi különbségétől. Peschka Vilmos mutat rá arra Arisztotelész igazságosság- és jogfelfogásáról szóló tanulmányában, hogyha az egyenlőségtől eltekintene, az „a jog felszámolását jelentené". (*Peschka Vilmos:* Az etika vonzásában. 57. old.)

A jog egyenlőségével kapcsolatban Arisztotelész kiemeli, hogy a bírónak (jogalkalmazónak) fontos funkciója a „kiegyenlítés", a károkozásnak kárpótlás útján való megszüntetése, a sérelmek egyenlősítéssel történő orvoslása. (Lásd *Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1132/a. 126. old.) A *kiegyenlítő igazságosságot* többen az arisztotelészi koncepció harmadik válfajának tekintik.

A jogban azonban nemcsak az egyenlőségen alapuló igazságosság érvényesül, hanem az egyenlőtlenségre épülő is. Ez eleve következik abból, hogy a jog átszövi az emberek csaknem egész élettevékenységét, ezért azok az egyenlőtlenségek, amelyeket Arisztotelész igazságosnak tart, zömükben nem a jogon kívül eső, hanem annak keretei között megjelenő, a jog által szabályozott viszonyok. Vonatkozik ez elsősorban arra, hogy a jog mindenkire egyaránt kötelező volta korántsem jelenti automatikusan azt, hogy a jog mindenkit egyenlőnek tekint. Ellenkezőleg, az antik jogrendszerek eleve szentesítették a rabszolgák és szabadok közötti társadalmi különbségeket. Az antik görög jog alapján tehát igazságos, hogy a rabszolgának – általában – nincsenek jogai, hogy a rabszolga bűnözésénél *egyenlőtlen jogot* kell alkalmazni. S hasonlóképpen az érdemek alapján igazságos, arányos különbségek – legalábbis részben – a jog által rögzített viszonyok.

Még inkább kitűnik ez a jog büntetési rendszeréből, amelynek – nemcsak az ókorban – hallgatólagos vagy manifesztált alapelve, hogy az az igazságos, ha a bűnökért nem egyforma büntetés jár, hanem a büntetésnek *a bűn nagyságával*, az elkövetett veszélyeztetéssel *kell arányban állnia*. Ugyanakkor a jognak is sajátossága, hogy az egyenlőség és az egyenlőtlenség egymást áthatva érvényesül. Az az egyenlőtlenség, hogy a rabszolgát másként kell büntetni, mint a szabadot, a gyilkost másként, mint a tolvajt, minden rabszolgára, minden gyilkosra stb. egyenlően érvényes. Mindezek alapján helyesen állapítja meg Peschka Vilmos, hogy Arisztotelész jogfelfogásában az egyenlőségen és az egyenlőtlenségen alapuló igazságosság kombinációja figyelhető meg. (Lásd *Peschka Vilmos:* Az etika vonzásában. 65. old.)

Arisztotelész azonban rájön arra is, hogy nem mindenfajta egyenlőség igazságos a jogban, hogy az egyenlőség igazságtalanságokat is szülhet. A törvény egyenlően bírál el embereket, akik csak bizonyos vonatkozásokban egyenlőek, míg más lényeges vonásaikban különböznek egymástól. A jog azonban ezt az eltérést, egyenlőtlenséget már figyelmen kívül hagyja, alkalmatlan arra, hogy egy bizonyos határon túl individualizáljon. Ezért Arisztotelész megállapítja, hogy a jog alkalmazásánál esetenként szükség van *a méltányosságra*, mint az igazságosság sajátos válfajára. A méltányosságot az indokolja, hogy a törvény helyesbítést igényel mindazokban az esetekben, ahol általánosságánál fogva igazságtalanság háramlana az egyes emberekre. (Lásd *Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1137/b. 146. old.)

Az egyenlőség és egyenlőtlenség egysége azonban nemcsak a jogban jelentkezik Arisztotelésznél, hanem a *jogon kívül eső szférában is.* Jellegzetes példája ennek a csere igazságossága, amelyet azért tekintünk jogon kívül esőnek, mert ha az athéni jognak voltak is a cserére, illetve a kereskedelemre vonatkozó szabályai, ezek arra már nem terjedtek ki, hogy vajon a haszonnal járó vagy a haszon nélküli csere az igazságos. Arisztotelész igazságos cseréről és árról szóló gondolataiban – ahogy erről már írtunk – egyaránt elengedhetetlen szerepet játszik a meghatározott, fel nem cserélhető egyenlőség és egyenlőtlenség. A csere akkor igazságos, ha – mai kifejezéssel – egyenértékeket váltanak át egymásra, tehát az áruk értéke egyenlő, ez azonban általában egy egyenlőtlenségen, az áruk mennyiségének különbségén keresztül érvényesülhet.

Jelentős felismerése Arisztotelésznek – ahogy arra már utaltunk –, hogy az igazságosság csak a közösséget illetheti meg, s ennek révén az ember a közösségben lehet valóban igazságos. *A hatalom,* különösen a közösség fölé emelkedés, viszont *veszélyes az igazságosságra* nézve, ellentétbe kerülhet az igazságossággal. E tekintetben Arisztotelész feltűnően élesen – de tanulságosan – fogalmaz. A „Politiká"-ban a következőket írja: „Az államban a legfőbb jó az igazságosság, vagyis az, ami az összességre előnyös. Elég nehéz annak a megállapítása is, hogy mit hát az igazságos, de ennél még sokkal nehezebb dolog azokat, akiknek a hatalom a kezükben van, arra bírni, hogy az igazság szavára hallgassanak. Mert az egyenlőség és az igazságosság után mindig csak a gyengék áhítoznak, az erősek azonban nem törődnek vele." (*Arisztotelész:* Politika IV. 2.)

Sőt a „Nikomakhoszi ethiká"-ban még ennél is tovább megy, kiemelve, hogy az ember természettől hajlamos az igazságtalanságra. „Ezért nem engedhetünk soha embert uralkodni, hanem csak az ésszerűséget, mert az ember mindig magának kedvez, és könnyen kényúrrá válik." (*Arisztotelész:* Nikomakhoszi ethika 1134/a–b. 134. old.)

Összefoglalva: Arisztotelész az első, aki a szó szigorú értelmében rendszeres és módszeres *igazságossági koncepciót* dolgoz ki. Ennek során nemcsak definiálja az igazságosságot és annak különböző válfajait, hanem feltárja azoknak a legalapvetőbb problémáknak a nagy részét, amelyekkel a későbbiekben az igazságosság kutatóinak szembe kell nézniök. Arisztotelész abszolutista alapon áll, a heterogén igazságossági elképzelések közül csak egyetlennek a létjogosultságát ismeri el. Az egyféle igazságosság azonban számos, egymással is kölcsönhatásban lévő

formát ölt, amelyeknek érvényesülése rendkívül sokrétű, ezért az igazságosság alkalmazása, „megtalálása" korántsem egy absztrakt igazságosság dedukciója, hanem bonyolult és mélyen „dialektikus" feladat. Ennyiben az abszolutista kiindulópont egy relatív elemeket tartalmazó koncepcióvá terebélyesül.

Arisztotelész igazságossági elmélete nemcsak saját korához (sőt Platónhoz) képest jelentős ugrás, hanem modellként és vitaalapként szolgál korai és késői utódai számára is: hatása mindmáig érezhető a jelenkor igazságossági koncepcióin.

Nem lehet véletlennek tekinteni, hogy ez az igazságosság történetében fordulatot jelentő teljesítmény éppen a poliszdemokrácia talaján jön létre. A poliszállam sem korábban, sem később nem tapasztalható közösségi gondolkodása, közvetlen demokráciája, a nembeliség sajátos megjelenése az, amely az *igazságosságot* – szükségszerűen – elméletileg *„trónra emeli", a társadalom önszabályozásának legfontosabb elvévé avatja.* Az igazságosság csak egy ilyen társadalom számára lehet legfőbb érték, s ha az igazságosság arisztotelészi megjelenítésében sokszorosan ellentmondásakkal terhelt – a társadalmi különbségek egy részét a közösség nevében elutasító, más részét ugyane közösség nevében legitimizáló –, akkor ez részben annak a megnyilvánulása, hogy a poliszdemokrácia, értékei ellenére is, mélyen ellentmondásos társadalom.

1.2.2. IGAZSÁGOSSÁGI ELMÉLETEK AZ ÓKORI RÓMÁBAN

A poliszdemokrácia hanyatlásával, a különböző zsarnokságok létrejöttével megváltoznak azok a társadalmi feltételek, amelyek az igazságosság „glorifikálásához" vezettek. Az igazságosság társadalmilag elismert érték marad, de semmiképpen sem „fő érték". (Kivételt ez alól csak az amoralitás határán mozgó zsarnoki szemlélet képez, amelynek manipulált, hatalomcentrikus gondolkodásmódjában az igazságosság sokadlagos kategória, sőt gyakran kifejezetten akadályozó „antiérték".) Ezzel összhangban a sztoikus és az epikureusi filozófiában – ha különböző indoklással is – az igazságosság erény, de már csak egy a sok közül. Az a Platón és Arisztotelész filozófiáját egyaránt átható alapgondolat, hogy az igazságosság egyaránt társadalmi és egyéni kategória, elhalványul, háttérbe szorul, az igazságosság elsődlegesen az egyén igazságosságának problémájaként jelenik meg.

Még inkább megfigyelhető ez a fejlődési tendencia az antikvitás sokrétűségében is „klasszikus" rabszolgatartó birodalomban, Rómában. *Az ókori római társadalom* legfőbb sajátossága, a görög városállamoktól (és számos más társadalomtól) eltérően, a tömeges, *árut termelő rabszolgaság*. A – viszonylag – fejlett árutársadalom egyik jellegzetessége, hogy magas szintű jogrendszert igényel. Így válik az első erőteljesen kibontakozó árutermelő társadalom joga, a „római jog" – modellé, az összes későbbi jogrendszerekre jelentős befolyást gyakorló, mindmáig ható tényezővé. Ezért nem lehet véletlennek tekinteni, hogy míg a görögöknél az igazságosság „par excellence" filozófián belüli kérdés, amelynek legfeljebb periferiális jogi vonatkozásai vannak, addig Rómában az igazságosság elsődlegesen *a joggal összefüggésben*, sőt kifejezetten *jogelv* formájában nyilvánul meg, amelyhez képest a közvetlenül az igazságosságra irányuló filozófiai megközelítések alárendeltek.

Az igazságosság jogi formába „öltöztetése" azonban nem pusztán annak következménye, hogy a – fokozatosan – rendkívül részletesen és precízen kidolgozott római jog kiemelkedő szerepet játszik az ókori Rómában, hanem annak is, hogy a bonyolult társadalmi struktúrával rendelkező társadalomban a görögöknél lényegesebben élesebben nyilvánult meg a moralitás és a legalitás ellentéte.* Az Impériumnak és hatalmának fennmaradásában és kiterjesztésében érdekelt társadalmi rétegeknek alapvető érdeke fűződött ahhoz, hogy ez az ellentét ne éleződjön ki túlságosan, és – amennyiben ez egyáltalán lehetséges – a legalitás győzelmének jegyében oldódjék meg. Ez az igazságosság relációjában azt jelentette, hogy az a kívánatos, ha az emberek igazságosságának mércéjéül nem az egymástól nagymértékben eltérő erkölcsi elképzelések szolgálnak, hanem a homogén és egyértelmű jog. A sokrétű társadalmi helyzetű, különböző szemléletű és nemzetiségű római polgárokat egyenlő alapjogok illették meg, illő tehát, hogy azonos igazságossági elv vezérelje őket. Ebben a követelményben egyúttal az a felismerés is tükröződött, hogy irreális igény lenne az igazságosságot magával a jogszerűvel azonosítani. Az a gondolat, hogy a jog pusztán azáltal, hogy az arra illetékesek megalkották, egyúttal igazságossá válik, s így a római polgárnak ahhoz,

* Jhering utal arra, hogy Rómában a görög fejlődésnél erőteljesebben következik be a jog, az erkölcs és a szokás szétválása, sőt teljesen szétválik egymástól az isteni jog (fas) és az emberi jog (lex) is. (Idézi *Somló Bódog:* Jogi alaptan. In: Modern polgári jogelméleti tanulmányok. Budapest 1977. 59. old.)

hogy igazságos legyen, nincs más kötelessége, mint a jogkövetés, már a rómaiak számára is abszurd nézet volt. (Ami nem változtat azon, hogy ez az alapgondolat különböző formában mindmáig élő alternatívaként kísért.) Olyan alapelvre volt tehát szükség, amely tartalmilag ugyan nem jogszabály, hanem a kantihoz hasonló – bár nem annyira általános – maxima, vezérelv és közvetlen természetét tekintve erkölcsi posztulátum, azonban a jogba ágyazva mégis monista jogelvként jelenik meg, szinte felruházva a jog egyéb sajátosságaival. Ezt az alapelvet Justinianus, illetve Ulpianus fogalmazta meg.*

Az alapelv eredetileg hármas tagozódású: együtt alkotnak egy igazságossági maximát, bár a későbbiekben a Corpus Juris csak a harmadikat tekintette szűkebben vett igazságossági posztulátumnak. A három elv: „Honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere." (Tisztességesen élni, másoknak nem ártani, mindenkinek megadni a magáét.) A három elv hűen tükrözi azt a tényt, hogy az árutermelő római társadalomban viszonylag előrehaladott a magánember elszakadása a közembertől (a később Marx által „mutatis mutandis" a burgeois-citoyen szétválásaként jellemzett folyamat). Szembetűnő ugyanis a rokonság a „laissez faire–laissez passer" gondolatával. Különösen „a másoknak nem ártani" fejezi ki egyértelműen ezt a szellemiséget. Az ideál eszerint az a magánember, aki csak a maga dolgával törődik, hagyja a többieket is élni, nem avatkozik bele mások ügyeibe. Találóan mutat rá N. Hartmann, hogy az igazságosság ebben a megfogalmazásban az erkölcsi törvény minimuma, tisztán negatív követelmény, az igazságosság = nem jogtalanságot cselekedni, más szabadságszféráját nem átlépni. (*N. Hartmann:* Grundzüge einer Metaphysik der Erkentniss. Berlin 1925. 383. o.)**

A maximák, de különösen a szűkebben vett, „igazi" igazságossági maxima további sajátossága nagyfokú *általánosságuk*. Ezért a „tisztességesen élni, másoknak nem ártani, mindenkinek megadni a magáét" elv szükségszerűen további súlyos kérdéseket involvál. A „Mikor élünk

* Ennek következtében a filozófiai szerzők egy része Justinianusra, más (nagyobbik) része Ulpianusra hivatkozik mint forrásra. Így pl. P. A. Freund Justinianusra. (*P. A. Freund:* On Law and Justice. Cambridge 1968. 83. old.), H. A. Bedau, Ch. Perelman Ulpianusra (*H. A. Bedau:* Justice and Equality. 5. old., *Ch. Perelman:* Justice et raison. Bruxelles 1963.).

** Maga a gondolat sajátos rokonságot mutat az idős, magábaforduló, a legalitás talajára helyezkedő Platón elképzeléseivel. Ekkorra azonban Platón feladta a társadalmi és egyéni igazságosság egységének elvét.

tisztességesen?", a „Mikor nem ártunk másoknak"?, „Kinek mi jár?" egyaránt olyan kérdések, amelyek megválaszolatlansága megbéníthatja a maximák alkalmazhatóságát.

Kinek a kötelessége ezekre a kérdésekre válaszolni? Az a legkézenfekvőbb felelet, hogy a mindenkori pozitív jog adja meg a kulcsot – tehát „tisztességes az, ami törvényes", „aki a törvény szerint jár el, nem árthat másoknak", és „mindenkinek az jár, amit a jog előír" – nyilvánvalóan nem elégíthette ki az igényeket. A „summum jus summa injuria" – a jog maximuma a jogtalanság maximuma – vagyis a végletekig vitt jog maga a jogtalanság, elvét már a rómaiak is ismerték, mint ahogy tudatában voltak annak is, hogy a joggal nemcsak élni, de visszaélni is lehet. Elsődlegesen tehát nem a konkrét jog szolgált a jogelvek megalapozására, hanem fordítva, a jogelvek látták el azt a funkciót, hogy segítséget adjanak a jog alkalmazásához. Ennek következtében maguknak a jogelveknek a megalapozása, interpretálása csak kismértékben várható el a jogszabályoktól (így pl. a „kinek mi jár" kérdésre – bizonyos határok között, de más elvek alkalmazása esetén – segítséget nyújthatnak a konkrét jogszabályok), ezt a funkciót elsődlegesen a filozófia, az etika, a jogfilozófia láthatja el. Helyesen állapítja meg Granfield, hogy „a suum cuique tribuere" gyakorlatilag ugyan hasznos volt, de elméleti megalapozása végig vitatott maradt, a „suum" interpretálása egy egész jogfilozófiát igényelt. (*D. Granfield:* A skolasztika vitája az igazságosságról Aquinói Tamásnál és Occamnál. Nomos VI. 229. old.)

S itt tűnik ki, hogy miért lehettek gyakorlatilag igen hasznosak a túlságosan absztraktan megfogalmazott jogelvek. A római jogi igazságossági axiómák közelebbi elemzése azt mutatja, hogy azok tulajdonképpen *„elemi erkölcsi normák"*, amelyeket elvont formájukban mindenki elfogadhat. Hiszen kinek jutna eszébe kétségbe vonni, hogy tisztességesen élni, másoknak nem ártani, mindenkinek megadni azt, ami az övé, erkölcsösebb, mint ellentéte: a tisztességtelen élet, a másnak ártás, megtagadása annak, ami másnak jár. De éppen absztrakt elemi norma voltuk tette őket alkalmassá a társadalmi funkció ellátására, arra, hogy mindenki által szinte közhelyszerűen elfogadható igazságossági elvekként jelenjenek meg: a mindenki számára kötelező jog mindenki számára elfogadható kiegészítő jogelveivé váljanak.

Mivel azonban ezek az elvek csak közvetlen formájukban, a felszínen közhelyszerűek, további interpretációjuk azonban korántsem az, az elvek „blanketta" jellege egy nagyfokú manipulációt tett lehetővé:

olyan vitatható, korántsem közérdekű értelmezések legitimizálását, amelyek objektíve partikuláris érdeket hordoznak, de bizonyos fokig átháramlik rájuk az alapelvek általános elfogadottsága, s ez nagymértékben növelte hitelüket.

A hármas formulát sajátos ellentmondása – közvetlen evidenciája és sokirányú interpretálhatósága – nemcsak saját korában tette népszerűvé, hanem biztosította hosszúéletűségét is. Különösen az utóbbi sajátosság ad magyarázatot arra, hogy miért fogadhatták el a formulát a filozófiatörténetben olyan egymástól távoleső irányzatok, mint a középkori és a mai katolicizmus, Leibniz, Hume, Kant, az utilitaristák és Schopenhauer. Sőt jeléül annak, hogy egyes elvek értelmezésének, úgy tűnik, nincsenek korlátai, határai – ha nem is a forma egésze –, de a „Jedem das seine" – „Mindenkinek a magáét" – még a nácizmus embertelen ideológiájában is helyet talált magának, felkerült jelszóként néhány koncentrációs tábor kapujára.

A római jogban található igazságossági elvekkel kapcsolatban azonban nemcsak az interpretáció problémája merül fel, hanem a maximák eredetének problémája is. Cicero ismeri fel, hogy ezek az elvek ún. *természetjogi* útmutatások, amelyek megalapozottsága nem nyugodhat a konkrét jogrendszeren, ellenkezőleg, a hatályos jog az, amelynek meg kell felelnie a természetjognak. Ezzel egy máig sem lezárult vita indul meg a természetjog és a „pozitív" jog viszonyáról, amelynek számos lényeges igazságossági vonatkozása van.

A természetjog egyik alapvető problémája: megalapozottsága. Míg a pozitív jog forrása – legalábbis közvetlenül, a felszínen – könnyen megadható; a pozitív jogot az arra hivatott törvényhozók akarata teszi joggá, addig a természetjog eredete homályos és vitatható. Ezért a természetjog híveinek feltétlenül válaszolnia kell arra a kérdésre; hogyan alapozhatók meg a természetjog szabályai, milyen alapon állítható róluk, hogy – törvényhozás hiányában – mégis követendő elvek. Cicero a „De legibus" c. munkájában kettős – egymást erősítő – forrást jelöl meg. Az első – megfellebbezhetetlen – isten akarata: a természetjog örök, mert isten által vallott és jóváhagyott elveket tartalmaz. A másik forrás: a dolgok természete: a természetjog – elnevezéséből is kitűnően – megfelel a dolgok rendjének, tehát „természetes", magától értetődő jog. A kettő összecsendül: a dolgok természete (beleértve az embert is) isteni eredetű.

A cicerói magyarázat, amelyből teljesen hiányzik a természetjogi elvek korhoz kötöttsége, esetleges változásuk megindoklása számos kérdő-

jelet hagyott. Ennek ellenére középkori közvetítéssel a természetjog egyik, máig is ható interpretációjának alapjává lett.

Ami az igazságosság büntetőjogi fejlődését illeti, Rómában hasonló folyamat játszódik le, mint más rabszolgatartó birodalmakban. Az ellentétes osztályokra bomlás kezdeti szakaszán a „talió" és a kompozíció játszanak kiemelkedő szerepet, később az éles kontúrú osztálytársadalmakban a „talió" ugyancsak visszaszorul. A híres XII táblás törvényben a „talió" már csak a testcsonkításokra korlátozódik. Ezen a fejlettségi fokon a római büntetőjog teljesen igazságosnak tekinti, hogy más jellegű büntetés sújtsa a szabadokat és a rabszolgákat. Főbenjáró bűnért a szabad polgárt száműzetésre ítélték (ami a rabszolgánál értelmetlen lett volna, büntetés helyett jutalom), viszont a testi fenyítés csak a rabszolgákat sújthatta, a szabadokat már nem. (Lásd *Horváth Tibor:* A büntetési elméletek... 29. old.)

Az igazságosság problémája az ókori Rómában nemcsak jogelvként manifesztálódott, hanem a filozófusok műveiben is találkozhatunk az igazságosság kérdéseivel. Ám a filozófiai tárgyalásmód összehasonlíthatatlanul szegényesebb, mint a platóni–arisztotelészi megközelítés. Míg Platón és Arisztotelész kötelességüknek érezték, hogy társadalmi és egyéni szinten felbontsák a „kinek mi jár" kérdés zárójeleit, s Arisztotelész nemcsak ahhoz a gondolathoz jut el, hogy az egyenlőeknek más jár, mint az egyenlőtleneknek, de arra is kísérletet tesz, hogy differenciáljon az egyenlőtlenségek között, addig a római filozófiában az igazságosságot evidens, problémamentes kategóriának tekintik, amellyel kapcsolatban csak az a feladat, hogy szükségességét kidomborítsák. Mindez tükrözi azt a folyamatot, hogy a római társadalomnak szüksége van ugyan az igazságosságra mint értékre, de az igazságosság már semmi esetre sem olyan létkérdés, mint amilyennek Platón és Arisztotelész tételezték.

Marcus Aureliusnál az igazságosság egy érték a sok közül, amelyet egy sorban említ a mérséklettel és a férfiassággal, illetve az igazmondással, anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékig elemezné, hogy mi az igazságosság. (Lásd Marcus Aurelius elmélkedései. Európa Könyvkiadó 1975. 29., 35. old.) Ugyanakkor sztoikus hatásra Marcus Aurelius túllép a hármas formula önösségén, azt hirdeti, hogy az igazságosság kölcsönösséget és segítséget is kell, hogy tartalmazzon. Az igazságosságot – Ciceróhoz hasonlóan – isteni forrásból eredezteti, és ezen az alapon bűnnek tekinti az igazságtalanságot. „Aki igazságtalan, az bűnt követ el. Mivel a min-

denség természetének rendelése szerint az értelmes lények egymásért vannak, hogy egymást értékük szerint segítsék, bántani azonban semmiképpen ne bántsák, világos, hogy aki nem engedelmeskedik az ő akaratának, az vétkezik a legfőbb istenség ellen" – írja Marcus Aurelius. (Uo. 120. old.)

Míg Marcus Aurelius explicit formában foglalkozik az igazságossággal, addig az ugyancsak etikai beállítottságú Senecánál már nem is szerepel az igazságosság kifejezése. Ami mégis említésre méltóvá teszi Seneca nevét egy igazságosságról szóló munkában, az újszerű felfogása az igazságosság egyik alappilléréről, az egyenlőségről. Míg Platónnál és Arisztotelésznél (és a római jogászok csaknem mindegyikénél) axióma a rabszolgák és szabadok egyenlőtlensége és ennek alapján igazságos, hogy a rabszolgákkal máshogy bánjanak, gyökeresen különbözzék jogállásuk a szabadokétól, addig Seneca már megkérdőjelezi és egyáltalán nem tartja természetesnek és magától értetődőnek ezt a különbségtételt. Seneca szerint minden ember lényege a lelke, és „ez a lélek ugyanúgy kerülhet a római lovagba, mint a libertinusba és mint a rabszolgába". De erről tanúskodnak máig is érvényes szép szavai: „»Rabszolgák.« Még inkább: emberek. »Rabszolgák.« Még inkább: lakótársak. »Rabszolgák.« Még inkább alacsonyabb sorsú barátok." (*Seneca:* Erkölcsi levelek. Európa Könyvkiadó 1975. 109–110., 134. old.)

1.3. KÖZÉPKORI IGAZSÁGOSSÁGI KONCEPCIÓK

Az igazságosság történetében új lépcsőfokot jelent – legalábbis Európában – a *kereszténység* megjelenése. A kereszténység – mint az közismert – egyrészt a görög-római (és a zsidó) hagyományok *folytatása*, másrészt *szembefordulás* is ezekkel a tradíciókkal. Lényegében ez a kettősség figyelhető meg a kereszténység igazságossági koncepciójában is, amely alaptanításához hasonlóan jelentős változáson megy át a kereszténység története során. A kereszténységben – s ez különböző hangsúlyeltolódásokkal a modern vallások többségére is jellemző – az igazságosság *különleges szerepet* játszik. Nem abban az értelemben, hogy Platónhoz és Arisztotelészhez hasonlóan az igazságosság az értékhierarchia koronája lenne, ezt a rangot semmiképpen sem éri el az igazságosság a kereszténység eszmerendszerében. A kereszténység (a Lukács József tipológiája szerinti „nyugati típusú" vallásokhoz hasonlóan) elsősorban abban nyújt

újat, hogy először próbálja megoldani az immár vitathatatlan értékké lett *igazságosság realizálhatóságának* problémáját. A „Sein" és „Sollen" ellentéte, amely az erkölcs keletkezése óta elválaszthatatlan kísérőjelensége az erkölcs gyakorlatának, különösen éles formában nyilvánul meg az igazságosság szférájában. Az emberek ősi vágya, hogy a „világegész" igazságos legyen, hogy az igazságosság kozmikus méretekben megvalósuljon, hogy az igazságosság mind társadalmi méretekben, mind az egyének életében érvényesüljön. Ez a vágy azért olyan erős, mert a köznapi gondolkodás számára a világ tele van igazságtalanságokkal, amelyek a születéskori biológiai és társadalmi egyenlőtlenségektől a társadalmi berendezkedések igazságtalanságain át, az emberi kapcsolatokból eredő igazságtalanságokig haláláig kísérik az emberek életét.

Erre a jelenkort is foglalkoztató problémára kínál a kereszténység – habár *illuzórikus* – megoldást. A kereszténység alaptétele, hogy az igazságosság elsődleges integráns isteni tulajdonság, s az isteni igazságosság jegyében – végső fokon – a világon is az igazságosságnak kell érvényesülnie.*

A világ azonban nemcsak a látható, érzékelhető, közvetlenül tapasztalható világból áll, hanem egy, az előbbi ideiglenességéhez képest örök és igazi világból, amely egyúttal az igazságosság megvalósulásának terrénuma. Felszínes valláskritikák hajlamosak ezt az ideológiát a keresztény vallás egyik legkonzervatívabb elemének tekinteni, hivatkozva arra, hogy ez az igazságossági koncepció a legnagyobb mértékig kvietista, hiszen belenyugvást és tűrést sugall a legelviselhetetlenebb társadalmi körül-

* Az isteni igazságosság jellege körül vita folyt a skolasztika korában Aquinói Tamás és Occam között. Pontosabban csak Occam vitatkozott Aquinói Tamással, mivel nem voltak kortársak, születésük között háromnegyed évszázad húzódik.

Aquinói Tamás azt vallotta, hogy az isteni igazságosság szükségszerű következménye isten más, alapvető tulajdonságainak, elsősorban az isteni bölcsességnek és jóságnak. „Isten igazságossága rendként nyilvánul meg összhangban az ő isteni bölcsességének természetével..." – írja Aquinói Tamás.

Aquinói Tamás racionális istenkoncepciójával szemben Occam azt hangsúlyozza, hogy isten abszolút hatalom, akinek szuverenitását semmi sem köti. Az isteni igazságosságban isten korlátlan akarata nyilvánul meg, amelyet nem korlátoz sem a jó, sem a rossz.

A skolasztika és később a neotomizmus ebben a kérdésben Aquinói Tamás álláspontját fogadta el mérvadónak, és Occamot számos éles bírálat érte. Így pl. A. Regis rámutatott arra, hogy az occamizmus istenének hatalma van, de intelligenciája nincs... (Lásd *D. Granfield:* A skolasztika vitája... 229–237. old.)

mények között is egy túlvilági igazságszolgáltatás jegyében. Ezek a bírálatok azonban figyelmen kívül hagyják, hogy a kereszténység igazságossági tanítása korántsem csak ebből – a kétségkívül kardinális és nagy hatású – elemből áll, ennek következtében a koncepció társadalmi hatása is lényegesen komplexebb: a tűréstől, a harctól az aktív szembefordulásón át a mártíriumig terjed. Már csak azért sem, mert a kereszténység az igazságosságot nemcsak a túlvilágon realizálható értéknek tartotta, hanem arra buzdította híveit, hogy a földön is igazságosak legyenek és harcoljanak az igazságosság evilági megvalósításáért. Igaz, hogy ezt a gondolatot némileg legyengítette az a vallási keret, amely az ember lehetőségeit erősen korlátozva azt hirdette, hogy az eredendően bűnös ember önmagában képtelen a jóra, s így az igazságosságra is, tehát hit és isten kegyelme nélkül nem válhat igazságossá. Nem véletlenül állapítja meg M. Wittmann Aquinói Tamás etikájáról írt tanulmányában, hogy az isteni megalapozás „a keresztény filozófia az igazságosság fogalmának egészen más jelleget adott, mint a görög filozófia. Arisztotelész számára nevetséges lett volna az igazságosság átvitele az istenekre, mert nem tudta volna elgondolni, hogy az istenek szerződéseket kötnek..." (*M. Wittmann:* Die Ethik des Heiligen Thomas von Aquin. München 1933. 314–315. old.)

A kozmikus igazságosság gondolatának hatásosságát erősen gyengítették azok *az ellentmondások*, amelyek e tanítás tételezésével szükségszerűen együtt jártak. Ezek közül az első azzal függ össze, hogy a kozmikus igazságosság elve eleve arra épül, hogy a földi világ, a földi lét tele van igazságtalanságokkal. (S éppen ez indokolja a túlvilági igazságtétel szükségességét.) Csakhogy az evilági igazságtalanságok elismerése ellentmond a keresztény vallás által feltételezett végtelenül jó és ugyanakkor mindenható isten fogalmának. Ha ugyanis isten lényege a jóság és ugyanakkor az „omnipotencia", akkor joggal tehető fel az évezredeken át megismétlődő kérdés: miért tűri isten az embereket elpusztító földrengéseket, a tengeri viharokat és más természeti katasztrófákat, a járványokat, a háborúkat stb. s a társadalmi-emberi igazságtalanságok egész légióját? Másként kifejezve a keresztény istenkép fent említett vonásaival sokkal inkább összeegyeztethető lenne egy olyan világrend, amelyben nemcsak a túlvilágon, hanem „hic et nunc", azaz az emberek földi életében is teljes mértékig érvényesülne és győzne az igazságosság.*

* Ezzel a problémával a középkortól kezdve Voltaire-en és Dosztojevszkijen át a jelenkorig igen sokan foglalkoztak. Illusztrációként csak egyet a sok értékelés közül. Ancsel Éva a következőképpen jellemzi Dosztojevszkijnek „A Karamazov testvérek"-

Ezek a kényes kérdések, amelyek nemcsak a filozófia, hanem a köznapi gondolkodás szintjén is nap mint nap felmerülnek, racionálisan megválaszolhatatlanok. A keresztény ideológia ugyanis szilárdan tartja magát ahhoz a tételhez, hogy isten – per definitionem – sohasem igazságtalan. Ez a feltételezés azonban rendkívül nehezen egyeztethető össze az egyének és a nemzetek életében tapasztalható igazságtalanságokkal. Ezért a keresztény tanítás kénytelen az isteni igazságosságot a misztikum ködfátylába vonni. Az isteni igazságosság nem kis hányada áthatolhatatlan titok: „isten útjai kifürkészhetetlenek", s ami isten akarataként megnyilvánuló igazságtalanságnak tűnik, az a valóságban része egy igazságos világrendnek. Aquinói Tamás szerint „Az isteni igazságosság egy része rejtett az ember előtt." – idézi D. Granfield (*D. Granfield:* A skolasztika vitája... 236. old.)

Hasonló jellegű, bár kevesebb vihart kiváltó az az ellentmondás, amely a vallási koncepció ún. „kettős büntetés"-re vonatkozó konzekvenciáiból ered. Az etikának és a büntetőjognak egyaránt tartós alapelve, hogy az az igazságos, ha egy bűncselekményért (a rossz elkövetéséért) csak egyszer büntetik meg az embert. (Következésképpen igazságtalan, ha a büntetés letöltése után ugyanezért a cselekményért még egyszer felelősségre vonják az embert.)

Ezzel szemben a kozmikus igazságosság elve kifejezetten áthágja ezt a szabályt: Nigel Walker mutat rá arra, hogy a keresztény vallás koncepciójában a bűnös kétszer bűnhődik, egyszer a földi hatóságok ítélik el, másodszor pedig a túlvilágon nyeri el „méltó" büntetését. (*N. Walker:* Gondolatok az ésszerű büntetésről. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1976. 28. old.) A keresztény ideológia tudatában van ennek az ellentmondásnak. Saját logikáját követve úgy véli, hogy voltaképpen csak isten ítél teljesen igazságosan, mert isten tévedhetetlen, és mint mindentudó birtokában van azoknak az információknak, amelyek lehetővé teszik az igaz-

ben megfogalmazott álláspontját: „*A Karamazov testvérek*ben nem arról van szó, hogy ha isten *nincs*, akkor minden lehetséges, hanem ha isten *ilyen* világot teremtett, akkor baj van az igazságérzetével, akkor tehát nem lehet jó, sőt Ivan Karamazov szavaiban mintegy főbűnösként jelenik meg. Ennek alapján lesz minden emberi norma megkérdőjelezhető. A valódi kérdés tehát itt is az, amit már oly sokszor megfogalmaztak: »Hogyan teremthetett etikailag képtelen világot a mindenható?« A mű egésze azt kérdezi: ha egy isten által alkotott világban lehetséges a gyermekek szenvedése, ha a világból következtetve *ilyen az isten*, hová legyen akkor a halandó?" (*Ancsel Éva:* Írás az éthoszról. Kossuth Könyvkiadó 1981. 54. old.)

ságos ítélkezést. Ezért elvileg és elvontan a kereszténység azt tartaná helyesnek, ha csak egy – kétségbevonhatatlanul igazságos – ítélet kiszabására kerülne sor. Erre utal az Újszövetségnek az a sora, hogy „Ne ítélj, hogy meg ne ítéltessél!" – vagyis az ítélkezés igazán isten feladata. Ám a kereszténység tisztában van azzal is, hogy a társadalom nem engedheti meg magának azt a luxust, hogy a felelősségre vonást „en bloc" átengedje az égi bírónak, mert ez anarchiához vezetne: így – jobb híján – kénytelen vállalni a kettős büntetés ódiumát.

A kereszténység forradalmi ideológiaként született, nem lehetett közömbös *a társadalmi igazságosság* kérdései iránt. Ezért a keresztény ideológiát végigkísérik a társadalmi berendezkedés, az állam és a jog igazságosságára vonatkozó állásfoglalások. A társadalmi igazságosság centrális problémája *az egyenlőség és egyenlőtlenség* kérdése. A kereszténység nóvumot hozott ezek megítélésében is.

A kereszténység történelmi érdeme, hogy meghirdeti az emberek *lényegi egyenlőségének* gondolatát és ennek jegyében igazságtalannak ítéli mindazokat az intézményeket – köztük a rabszolgaságot –, amelyek az emberek lényegi egyenlőtlenségének feltételezésére épültek. N. Hartmann szerint az antik és keresztény igazságossági koncepció legfőbb különbsége abban áll, hogy míg az antikvitás szerint az egyenlők egyenlőt, az egyenlőtlenek azonban egyenlőtlent érdemelnek, addig a kereszténység szerint az embereket – mert egyaránt emberek, s ebben egyenlőek – egyenlő alapjogok illetik (*N. Hartmann:* Ethik. Berlin 1926. 381. old.)

A kereszténység azt tanította, hogy *isten előtt* minden ember egyenlő. Ahogy Pál apostol galatáiakhoz írt leveléből kitűnik: „Nincs zsidó és nincs görög, nincs rabszolga és nincs szabad, Krisztusban egyek vagyunk..." (Pál 3,28)

A kereszténység egyenlőségről szóló tanítása egyik alapvető oka a kereszténység gyors elterjedésének: abban a római birodalomban, amelyet nemcsak a szabadok és rabszolgák, hanem számos más társadalmi-nemzeti ellentét terhelt (közte jelentős mértékben a teljes jogú és más jogállású emberek ellentéte) – érthetően – forradalmi hatást váltott ki az emberek egyenlőtlenségének igazságtalanságáról szóló gondolat. Az őskereszténység radikális egalitariánizmusa azonban csakhamar tarthatatlanná vált, az államvallássá alakuló kereszténységnek olyan egyenlőségi-igazságossági koncepciót kellett kidolgoznia, amely egyrészről megőrizte az emberek isten előtti egyenlőségének gondolatát, másrészről mégsem tartotta igazságtalannak a rabszolgaságot, majd később

a hűbérúr–hűbéres (illetve az úr–szolga) viszonyt. Ennek ideológiáját az egyházatyák, köztük nailonsi Gergely, Iréneusz lyoni püspök, majd Ágoston dolgozza ki. Lényege: az ember természeténél fogva szabad és egyenlő, azonban az ember bűnössége (az irigység, a civakodás, a hatalomvágy) szegénységet és gazdagságot eredményezett. Ágoston szerint: az embert csak esztelenek feletti uralomra teremtette az isten, a rabszolgaságot a bűn érdemelte ki. Természetesnek tekinti viszont a nemek és a generációk egyenlőtlenségét, illetve a nagyobb és kisebb ésszel bírók egyenlőtlenségét. (Lásd *Aubermann Miklós:* Főbb államtani kérdések Szent Ágostonnál és Szent Tamásnál. Athenaeum 1911. 15–18. old.)*

Lényegében ezt a koncepciót fogadja el Aquinói Tamás is. Sokatmondó, hogy a teológusok között vita folyt azon, vajon az arisztotelészi tanításokhoz közelálló Aquinói Tamás a rabszolgaság védelmezője volt-e vagy sem. Azok a teológusok, akik jogosulatlannak tartják ezt a vádat, mindössze azzal érvelnek, hogy igaz ugyan, hogy Aquinói Tamás elismerte: a rabszolga képtelen önmaga kormányzására, ezért igazságos a rabszolga alávetettsége, de szükségszerűnek nem a rabszolgaságot, hanem az úr–szolga viszonyt tekintette, amelynél mindkettőnek hasznára válik, hogy az egyik uralkodó, a másik alattvaló legyen. (Lásd *Aubermann Miklós:* Főbb államtani... 29–31. old.)

Ugyanakkor a keresztény gondolkodók hangsúlyozzák a másik oldalt is: az emberek lényegi egyenlősége miatt csak a korlátolt uralom lehet igazságos, de a rabszolgák felett az antikvitásban gyakorolt korlátlan hatalom már nem. Ágoston szerint alapjában kétféle uralom van: egy igazságtalan, despotikus és egy az „igazak háza", ahol nincs valódi szolgaság, mert azok is szolgálnak, akik parancsolnak, mivel „irgalmas gondviselők".

Ezért az államvallássá vált kereszténység viszonylatában még kiegészítésre szorul Hartmann fentebb idézett értékelése. Ettől kezdve ugyanis a kereszténység is alapelvnek tartja azt az arisztotelészi igazságossági elvet, hogy az (észben, korban, nemben – később vagyonban –) egyenlőtleneknek egyenlőtlen jár, s az igazságos társadalmi berendezkedésnek ezeket az egyenlőtlenségeket tükröznie kell. Ettől azonban csak csökken, de nem szűnik meg az arisztotelészi és a keresztény igazságossági koncepció

* „Haec igitur in dominationibus et servitutibus clara justitia est, ut qui excellunt ratione, excellant dominatione." *„A nagyobb észt természetes igazságosság szerint több uralom illeti meg."* (Idézi *Aubermann Miklós:* Főbb államtani... 18. old.)

különbsége. Az a lényeges eltérés továbbra is fennmarad, hogy Arisztotelésznél az egyenlőtlenség egyértelműen dominál, mert az emberek lényegüket tekintve nem egyenlőek, az egyenlőség csak az egystátusú emberek részleges jellemzője, addig a kereszténységen belül – legalábbis *elvileg* – az emberek elsődlegesen – isten előtt – egyenlőek, és ehhez képest – bármilyen nagy jelentőségű, de alárendelt – egyenlőtlenségük. Más, de korántsem jelentéktelen kérdés, hogy a feudalizmus *gyakorlatában* az egyenlőség–egyenlőtlenség viszonya a társadalmi berendezkedés igényeivel összhangban visszájára fordul; az egyenlőtlenség válik domináns elemmé. Ezért rendelkezik valós tartalommal – ellentmondásossága ellenére – a francia forradalom egyenlőség jelszava, amely még mindig arra kell hogy irányuljon, hogy az embereket elsődlegesen ne egyenlőtleneknek, hanem egyenlőeknek tekintsék.*

Az igazságosság társadalmi megközelítése a keresztény ideológiában abban is megnyilvánul, hogy nagy figyelmet szentelnek *az állam és a jog* igazságossága problémájának. Az istennek tetsző társadalom csak akkor lehet igazságos, ha az állam és a jog is az igazságosság jegyében funkcionálnak. Különösen élesen bélyegzi meg az állam igazságtalanságát Ágoston, aki még a korrupt, zsarnoki császárságot állítja szembe a „Civitas dei"-vel. „Igazságosság nélkül nincs állam. Ha a birodalmak nem az igazságosságra épülnek, legfeljebb »latrociniumok« rablóbandák" – írja Ágoston. (*Augustinus:* De civitate Dei [Der Gottesstaat]. Fischer Verlag, Jena 1924.)

Az állam akkor igazságos, ha a hatalmat nem önkényesen, hanem a törvények szerint gyakorolják. Ugyanakkor az alapkoncepció ellentmondásosságára utal, hogy Ágoston még zsarnokság esetén sem tartja jogosnak az államnak való engedelmesség megtagadását. E tekintetben Aquinói Tamás továbblép, s azt hirdeti, hogy a zsarnokság a legrosszabb következményekkel jár a polgárokra, s ezért a zsarnokság mint szélsőséges igazságtalanság ellen jogos harcolni, amennyiben az ellenállásnak nagyobb a haszna, mint a kára.

* Ferge Zsuzsa mutat rá arra, hogy „minden forradalmi megmozdulás, minden régi rend elleni harc az »egyenlőség« jelszavával indult", de amiért harcoltak, az mindig viszonylagos volt, mert nem az egyenlőség egészére vonatkozott. „Mindenkor a legfájóbban érzékelt egyenlőtlenség testesítette meg a társadalmi igazságtalanságot." (Ferge *Zsuzsa:* Társadalmunk rétegeződése. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1969. 25. old.)

Noha a zsarnokságnak és az önkénynek, mint az igazságtalanság alapformáinak elítélése maradandóan értékes gondolat, amelynek a közelmúltban, a jelenben és – sajnos, feltehetően – a jövőben is meg lesz az aktualitása, értéke jelentős mértékben függ attól, hogy kiterjed-e a „legális igazságtalanság" bírálatára, amely a történelem során igen fontos szerepet játszott.

A kereszténység – az arisztotelészi hagyományt folytatva – nem kerüli meg a *jog és az igazságosság* sokrétű problémáját. Az alapállásfoglalás ugyancsak egybecseng Arisztotelészével: az igazságosság és a jog nem esik automatikusan egybe. Ezt negatív formában Aquinói Tamás úgy fejezi ki, hogy „a legrosszabb, ha az ember törvények és igazságosság nélkül él". (Idézi *Aubermann Miklós:* Főbb államtani... 35. old.)

A jog és az igazságosság viszonyának megítélése sajátosan alakult a keresztény ideológiában. Mint ismeretes – a vallások zömével hasonlóan – a kereszténység *természetjogi* alapon áll. Úgy véli, hogy a földi, evilági jogrendszereknek meg kell felelniök a jogra vonatkozó isteni alapelveknek, az örök isteni jognak, az ún. „lex aeterná"-nak. A „lex aeterna" elsődlegesen a természetjogban tükröződik, ezért a természetjog nemcsak – és nem is elsősorban – időben előzi meg a pozitív jogot, hanem tartalomban, értékben is. A természetjog a pozitív jog mércéje, amely arra szolgál, hogy ellenőrizhető legyen: nem tért-e el a földi jog az isteni instrukcióktól. Az igazságosság azonban – még ha a római jog a tételes jogban (a Pandectaekben) jogelvet is farag belőle – lényegét tekintve természetjogi maxima, a természetjog része. Ebből logikusan következne, hogy a kereszténység arra az álláspontra helyezkedjék, hogy az igazságosság megelőzi a jogot: a jognak kell az igazságossághoz idomulnia, nem pedig fordítva.

Ezzel szemben Aquinói Tamás egyértelműen leszögezi, hogy *a jog előzi meg az igazságosságot.* A „mindenkinek a magáét" ulpianusi gondolatot Aquinói Tamás már úgy értelmezi, hogy mindenkinek *a jog által előírtat kell megadni*, vagyis a tételes jog szolgál útmutatóul ahhoz, hogy mi igazságos és mi nem. Ennek az állásfoglalásnak feltehetően az a magyarázata, hogy Aquinói Tamás, a feudális világkép összegezője és rendszerezője – zsarnokságellenes gondolatai ellenére – alapvető jelentőséget tulajdonított a társadalom stabilizálásának és legalizálásának, és ezért szükségesnek tartotta kiemelni: elsődlegesen – ha nem is kizárólagosan – a fennálló jogrend adjon útmutatást abban, hogy mi igazságos és mi nem.

Aquinói Tamás annyira lényegesnek tartja a jog és igazságosság viszonyának meghatározását, hogy *az igazságosság definícióját* is ennek kapcsán adja meg. „Justitia est habitus secundum quem aliquis constant et perpetua voluntate jus suum cuique tribuit." („Az igazságosság az a magatartás, amelynek megfelelően valaki állandó és szilárd akarattal mindenkinek megadja a magáét.") (*Aquinói Szent Tamás:* Summa Theologica. 2. II. 58, 1.)

Ugyanakkor fontos követelménynek tartja Aquinói Tamás, hogy maga a jog igazságos legyen, mert „az igazságtalan jog önellentmondásos". Ebben a kérdésben megint eltér egymástól Aquinói Tamás és Occam véleménye. Míg az előbbi azt vallja, hogy a jognak racionálisnak kell lennie, az utóbbi azt húzza alá, hogy a jog nem igazságos, hanem pusztán az akaratra támaszkodó, önkényes. Aquinói Tamás szerint „Jus quia justum", Occam viszont úgy véli; „Jus quia jussum" („Jog, mert igazságos", illetve „Jog, mert joggá tették".)

Aquinói Tamás elképzelése azonban problémát okoz a természetjog általános prioritását hangsúlyozó keresztény tanítás számára. Ezért nem véletlen, hogy a jog elsőbbségének eszméje vitatott kérdéssé vált a teológiában. Ennek során születtek olyan értelmezések, hogy Aquinói Tamást úgy kell interpretálni, hogy az igazságosságot nem a tételes jog, hanem csak a természeti jog előzi meg. (Lásd *Boda László:* Jog, igazságosság, szeretet. Vigilia 1977/7. sz. 439. old.) Ez az értelmezés önmagában logikus és tulajdonképpen – egy később tárgyalandó – igen fontos alapelven nyugszik, azon, hogy az igazságosság *levezetett érték*, a kereszténység számára a természetjog, illetve az etika más értékeiből következik. A mértékadóbb katolikus szerzők azonban nem fogadják el ezt az interpretációt. Így pl. Messner „Das Naturrecht" c. művében, amely a neotomizmus alapmunkájának tekinthető a természetjog kérdésében, világosan leszögezi, hogy Aquinói Tamásnak igaza van: „Az igazságosság a jogra épül és nem a jog az igazságosságra." (*J. Messner:* Das Naturrecht. Tyrolia 1960. 373–374. old.)*

* Ugyanakkor már a skolasztika idején érvényesült egy ellenkező értelmezés is. I. G. Grinberg és A. I. Novikov mutatnak rá arra, hogy a XI–XIII. században a római jog recepciója során, amelyet antifeudális mozzanatként értékelnek, az a vélemény érvényesült, hogy az igazságosság mint morális érték megelőzi a jogot. (*I. G. Grinberg–A. I. Novikov:* Krityika szovremennih burzsuaznih koncepcij szpravedlivosztyi. Moszkva 1976. 18. old.) Ezt a felfogást vallja a magyar szerzők közül Szigeti Endre. (Lásd *Szigeti Endre:* Egy sarkalatos erényről. Vigilia, 1972. 1. sz. 2–6. old.)

Más jellegű ellentmondás mutatkozik Aquinói Tamásnak a büntetőjogi igazságosságról szóló elképzeléseiben. Aquinói Tamás – Arisztotelész nyomán – egyrészt úgy véli, hogy az a büntetés igazságos, amely – modern kifejezéssel – „tettarányos", összhangban van az elkövetett tett súlyával. Másrészt teológiai meggondolások hatására kénytelen feladni ezt a – jelenkorban is egyik lehetséges alternatívaként elfogadott – elvet. A teológia szerint a bűnök nem kis részéért örök kárhozat jár, ami kétségkívül kirívó aránytalanság a bűnökhöz képest. Hogy milyen bűnök is találhatók ebben a kategóriában, arról eklatánsan tanúskodik Aquinói Tamásnak a hamisításról alkotott felfogása. Szerinte a pénzhamisításnál összehasonlíthatatlanul nagyobb – és a kárhozathoz vezető – bűn a „lelkek meghamisítása". S noha ez az elképzelés a kereszténység értékrendje szerint logikus: az ember lelke nyilvánvalóan értékesebb, mint teste és pénze, ennek konzekvenciája az az inkvizícióig elvezető intolerancia mindazzal szemben, ami eretnekség, „másként gondolkodás"...

Foglalkozik a keresztény teológia az igazságossággal kapcsolatos jogieljárási problémákkal is. Helyes kiindulópontja, hogy az önkényesség elkerülése érdekében a törvénynek elsőbbsége van a bíróval szemben. Aquinói Tamás kiemeli, hogy jobb mindent törvénnyel szabályozni, mint a bírák ítéletére bízni. A született igazságosság kevés ember osztályrésze, s a bírák a törvénytől eltérően gyakran részrehajlóak. Mai kifejezéssel a törvényességnek, s ennek révén az igazságosságnak kell érvényesülnie abban is, hogy nem szabad senkit sem puszta gyanú alapján elítélni. De jelentőséget tulajdonított Aquinói Tamás az igazságos eljárás alaposságának is, hivatkozik Pál apostol korinthosziakhoz írt levelére, amely szerint: „Ne ítélj idő előtt". (Idézi *E. Gilson:* Saint Thomas moraliste. Paris 1974. 282–284. old.)

A kereszténység igazságossági koncepciója azonban nemcsak a társadalmi egyenlőségre és egyenlőtlenségre, valamint a jogra épül, hanem *az egyének egymás közötti viszonyára is.* Ez Aquinói Tamásnál és a skolasztikában úgy rendszereződik, hogy az igazságosságnak (Arisztotelész nyomán) három válfaja van: justitia distributiva, justitia legislativa, justitia commutativa. (*Aquinói Szent Tamás:* Summa Theologica. 2. II. 61, 1.) Cathrein, a neotomista erkölcsfilozófia egyik megalapozója szerint a skolasztikus igazságossági koncepció három válfaja három alapviszonyt fejez ki. Az „osztó" igazságosság a társadalmi egyenlőséget és egyenlőtlenséget fejezi ki, azt, hogy *a társadalom kinek mennyit juttat.* A jogon alapuló igazságosság arra irányul, hogy – fordítva – mivel tartozik *az egyén*

a társadalomnak. Végül a kommutatív igazságosság az egyének egymás közötti viszonyára vonatkozik, arról szól, milyen *az egyének közötti igazságos viszony.* (*Cathrein Győző:* Erkölcsbölcselet. Temesvár 1900. 284. old.) S ha e felosztás pontossága ellen lehet is ellenvetéseket hozni (így pl. a jog korántsem csak azt szabályozza, hogy mivel tartozik az egyén a társadalomnak, hanem azt is, hogy mikor járnak el igazságosan egymással szemben az emberek, sőt – társadalmilag változó mértékben – az osztó igazságosság nem egy elve is törvényi szabályozást nyer), a rendszerezés egyértelműen arról tanúskodik, hogy a kereszténység igazságossági koncepciója *átfogó,* egyaránt magában foglalja *az igazságosság társadalmi és egyéni vonatkozásait.*

Újat hozott a kereszténység az igazságosság egyéni viszonylataiban is. Ez önmagában az előbbi felosztásból még nem derül ki, hiszen Arisztotelész is úgy vélte, hogy az egyének igazságosságának a kölcsönösségre (illetve károkozás esetében a kiegyenlítésre) kell épülnie. A „nóvum"-ra akkor derül fény, ha szemügyre vesszük, hol helyezkedik el az igazságosság *az erkölcsi erények* sorában.

A vizsgálódást megkönnyíti, hogy szemben a nem vallási alapon álló etikák zömével, amelyek különböző okokból nem törekszenek részletes erény vagy értékhierarchia kidolgozására, a kereszténység nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy az egyes erényeket súlyozza, pontosan meghatározza helyüket az erények rendszerében. Az igazságosság a keresztény etikában élenálló erény, az ún. *négy fő erény* között foglal helyet. Az igazságosságnak a fő erények között való szerepeltetése az igazságosság rangjára utal, arra, hogy az igazságosság a kereszténységnek is megbecsült értéke. Az igazságosság azonban a kereszténységen belül sem éri el már azt a csúcsot, amelyet a platóni–arisztotelészi filozófiában elfoglalt. Ez kiderül abból, hogy Aquinói Tamás racionalizmusát tükrözve az igazságosság *nem az első* a fő erények sorában, hanem a második, az okosság (eszesség) megelőzi az igazságosságot a rangsorban. Ennek azonban nincs különösebb jelentősége, mert a skolasztikában nagy vita folyt arról, hogy vajon a négy erény nem képez-e egységet, nem egy egységes erény négy különböző megnyilvánulása-e? A vitában többek között Albertus Magnus, Bonaventura, Rigaldi és Johannes von Limoges vettek részt. (Lásd *M. Wittmann:* Die Ethik... 256. old.) S ha ezzel az értelmezéssel Aquinói Tamás nem is ért egyet és hangsúlyozza, hogy nem minden helyes cselekvés egyben igazságos is, azt elfogadja, hogy a négy erény szoros kölcsönhatásban áll egymással.

Az igazságosság azonban nem azért nem a legelső érték, mert a – vele kölcsönhatásban vagy egységben lévő – eszesség megelőzi, hiszen az eszesség legfeljebb „primus inter pares"-ként áll az élen, hanem elsősorban azért, mert van egy erény a keresztény etikában, amely magasan a főerények fölött helyezkedik el, s ez a (felebaráti) *szeretet*. A kereszténység önértékelése szerint az egyik legnagyobb – ha nem a legnagyobb – újdonság a kereszténységben az, hogy az emberi viszonyokat gyökeresen új talajra, a szereteten alapuló kapcsolatra kívánja helyezni. A kereszténység önmagát „a szeretet vallásának" nevezi.

A szeretet és az igazságosság viszonyáról azóta folyik a vita, amióta a kereszténység meghirdette a szeretet prioritásának elvét. Különösen az a példa váltott ki számos ellenvetést, amelyen keresztül Krisztus ütköztette a két lehetséges álláspontot. Krisztus elvetette a „talión" alapuló igazságossági elvet, de nem – a szokásos ellenvetések alapján – a viszonzás differenciálatlansága, illetve a társadalmi különbségeket figyelmen kívül hagyó tartalma miatt, hanem gyökeresen új megközelítéssel magáért *a viszonzás tényéért*. Az „aki téged kővel dob, dobd vissza kenyérrel" újszerűsége abban áll, hogy nem a büntetés (a viszonzás) hogyanját kérdőjelezi meg, mint a „talió" addigi bírálói, hanem magát a viszonzást, és helyébe valami alapvetően mást kínál,a kapott rossz helyett a jót és ezzel az egész emberi kapcsolat új alapokra helyezését.* A „dobd vissza kenyérrel" elve a kereszténység által is elfogadott igazságosság egyértelmű háttérbe szorítása, annak manifesztálása, hogy a szeretet és az igazságosság értékkoliziója esetén egyértelműen a szeretetnek van „prioritása". A kereszténység sem tagadja a „mindenkinek a magáét" jegyében, hogy a kővel dobónak, ha nem is feltétlenül a kő visszadobása, de roszszallás, büntetés, visszavágás (vagy ezek valamelyike) jár. Mivel azonban az igazságosság érvényesítése – noha önmagában helyénvaló – nem járna a követ dobó és a megdobott emberi viszonyának megjavulásával, hanem erősítené a közöttük lévő viszályt, esetleg további gyűlöletet, harcot, vérbosszút fakasztana, a kereszténység a „kezdjük tiszta lappal" alternatíváját kínálja, az ellenségeskedés egyszersmindenkorra való megszüntetését.

* „Hallottátok a parancsot: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom nektek, ne álljatok ellent a gonosznak. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is. Aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösödet is." Máté 5,5. Biblia. 1101. old.

A szeretet és az igazságosság viszonyának keresztényi felfogását kezdettől számos elméleti és gyakorlati bírálat érte. Az elméleti bírálatok igen széles skálán mozognak és számos reális, jogos ellenvetést tartalmaznak. Kezdve pszichológiai érvektől, attól, hogy az ellenség szeretete ellentmond az emberi természetnek (*H. Kelsen:* Reine Rechtslehre. 399. old.), egészen a társadalomfilozófiai argumentumokig, amelyek alapvető ellentétet látnak egyrészről az absztrakt, a társadalmi viszonyoktól elvonatkoztatott altruizmus és humanizmus, másrészről a konkrét társadalmi viszonyok, érdekek, törekvések, az antagonisztikus társadalmi formációk között.*

Joggal hivatkoznak arra is, hogy az emberek, népek, nemzetek létének, életének, értékeinek megóvása a történelem gyakorlata szerint sokkal bonyolultabb úton – és elsősorban harc útján – valósult meg, és a népek, nemzetek, országok megbékélése is sokkal összetettebb formában realizálódott. Az érvek között szerepel az is, hogy a büntetőjog szférájában a puszta szeretet alkalmazása a büntetés vagy más (gyógy, nevelő) intézkedések helyett tragikus következményekhez vezetne, anarchiát, a bűnözés gyors kiszélesedését eredményezné.

Mindez nem jelenti azt, hogy az igazságosság és a szeretet viszonyáról szóló keresztény koncepciónak ne lenne meg a racionális magja, különösen az egyének egymás közötti viszonylatában. Hartmann mutat rá arra, hogy az emberek közötti kapcsolat egyik legnagyobb akadálya az egoizmus. Az egoista jelszava: mindent nekem, és ami megmarad: a többinek. Ehhez képest az igazságosság elve fordulat, mert azt képviseli, hogy megváltozik az értékrend: „nekem és másnak – elvileg és elvontan – ugyanaz jár". (*N. Hartmann:* Ethik. 381. old.)

Az igazságosság azonban csak egy meghatározott fejlődési fokot képvisel az emberi viszonyokban. Bármennyire is előrelépés a nyers egoizmushoz képest, a puszta igazságosság még alapvetően az önérdek által vezérelt elv és mint ilyen egyben korlátja is az emberi kapcsolatoknak. A „megadni mindenkinek, ami jár, sem többet, sem kevesebbet", a „tartozik-követel" világa önmagában rideg polgári szemlélet, amely szélsőséges esetben a shylocki követelés embertelenségéhez vezethet.

* Történelmi érdekesség, hogy 1945 után, az éles osztályharc idején, a „ki kit győz le" korszakában Révai József egyik vezércikkében a következő jelszóban foglalta össze a Magyar Kommunista Párt akkori álláspontját: „Aki téged kővel dob, dobd vissza – mennykővel."

Nem véletlen, hogy minden jelentős pozitív emberi kapcsolat a barátságtól, a szerelmen, a szülő-gyermeki kapcsolaton át a társadalom iránti elkötelezettségig, többet tartalmaz, mint az egyenlő értékek cseréjét, sok irányban túllép az igazságosság óhatatlanul merev határain. Ennyiben a kereszténységnek kétségtelenül érdeme, hogy túlmutat az igazságosság korlátain, még akkor is, ha az általa javasolt túlhaladás számos ellentmondást rejt magában. Egyéni viszonylatban a túlhaladás egyik eszköze – a sokirányúan determinált – szeretet is lehet, össztársadalmi viszonylatban azonban más, elsődlegesen nem morális tényezők a jelentősebbek.

Összefoglalva: a kereszténység igazságossági koncepciója *újabb fejlődési* szakasz az igazságosság történetében. Az igazságosság isteni alapra helyezése, a kozmikus igazságosság meghirdetése, az emberek lényegi egyenlősége, a szeretet igazságosság fölé helyezése alapjában új és a kort híven tükröző, társadalmilag valóban hatásos gondolatok. A kereszténység igazságossági koncepciója azonban a dolgok logikája következtében a feudalizmus viszonylagos változatlanságát tükröző abszolutisztikus elképzelés, amely minden korra egyaránt érvényes igazságossági elmélet kimunkálását tűzi ki célul. Az az átalakulás, amelynek során a kereszténység forradalmi vallásból a feudalizmus államvallásává lesz – az isteni kiindulóponttal együtt – ellentmondásossá és az újkori polgári filozófia által támadhatóvá teszi a kereszténység igazságossági koncepcióját.

1.4. IGAZSÁGOSSÁG A RENESZÁNSZ ÉS AZ ÚJKORI FILOZÓFIÁBAN

1.4.1. A RENESZÁNSZ IGAZSÁGOSSÁG-FELFOGÁSOK

Sajátos helyet foglal el *a reneszánsz filozófia* az igazságosság történetében. A reneszánsz a maga nemében forradalmi átalakulás, amely új szellemiséget hoz a középkori skolasztikus felfogással szemben. A reneszánsz világ- és emberképe – még ha magán is hordozta a középkori vallásos szemlélet számos nyomát – lényegében tagadta a skolasztika értékrendjét. Mindez – érthetően – hatással volt a reneszánsz filozófia igazságossági elképzeléseire: a reneszánsz nem folytatója az Aquinói Tamással tetőződött keresztény igazságossági koncepciónak, hanem inkább erjesztője, megkérdőjelezője. Ugyanakkor a reneszánsz nagysága nem tükröződik adekvát módon igazságossági koncepcióiban, a reneszánszban nem szü-

letik újabb szintézis, a reneszánsz az igazságosság szférájában inkább előkészíti a polgári filozófia útját, mintsem hogy maga alkotna új, figyelemre méltó igazságossági elképzeléseket.*

Ez a jelenség – feltehetően – az igazságosság történetének egy, csaknem általános, sajátosságával függ össze. Az igazságosság elméletének históriája arról tanúskodik, hogy jelentős új elképzelések rendszerint *nagy társadalmi átalakulások*, illetve *válságok idején születtek*, amikor egyrészt felerősödött az új módon megfogalmazandó társadalmi igazságosság (egyenlőség) iránti szükséglet, másrészt különösen szükségessé vált egy új típusú apologetika, legitimizáció. A reneszánsz azonban, amelynek alapvető társadalmi talaja a korai, manufaktúrákra épülő – de zsákutcába torkolló – polgári fejlődés, nem hoz olyan alapvető társadalmi változásokat, amelyek az igazságosság probémáját különlegesen előtérbe állítanák.

Mindez nem jelenti azt, hogy a reneszánsz számára az igazságosság nem alkotott volna értéket. Heller Ágnes szerint az igazságosság a reneszánszban is súlyos, alapvető helyet foglal el. (Lásd *Heller Ágnes:* A reneszánsz ember. Akadémiai Kiadó 1971. 230. old.) A reneszánsz igazságossági elképzelése – a megváltozott emberképpel összhangban – nem a kozmikus igazságosságra épül, hanem evilági, emberi léptékű és megalapozottságú. *Pomponatius* (Pomponazzi) megkérdőjelezi azt az elképzelést, hogy az igazságos magatartásnál az embernek elsősorban arra kell gondolnia, hogy tettéért túlvilági jutalomban részesül, hogy az ember vezérlő motívuma az égi igazságszolgáltatás legyen. Az embernek magáért az erényért kell igazságosnak lennie. Ezen az alapon egy ranglistát állít fel, amelyben legértékesebb az a magatartás, amely autonóm választás eredménye, amelynél az embert az igazságosság szeretete vagy az iránta való elkötelezettség vezeti. Kevésbé értékes, amikor az ember azért igazságos, mert ezért jutalom vagy elismerés jár. És végül a „leghitványabb", ha az embert mindössze a túlvilági igazságszolgáltatás reménye motiválja. (Idézi *Heller Ágnes:* Uo. 87. old.)

Hasonlóképpen *Cusanus* is azt vallja, hogy csak egyetlen – földi – igazságosság van. A cusanusi etika– beleértve az igazságosságfelfogást is – tartalmilag már nélkülözi a vallást. (Lásd *Sándor Pál:* Nikolaus Cusanus. Gondolat Könyvkiadó 1965. 144. old.)

* Mivel a viszonylag kis szerepet játszó reneszánsz igazságossági felfogásokkal csak érintőlegesen foglalkozunk, nem elemezzük részletesebben a reneszánsz társadalmi jellegzetességeit sem.

Az igazságosság földi alapra helyezése ismét lehetőséget ad az igazságosság *relatív mozzanatainak* kiemelésére. Míg az isteni igazságosság jellegénél fogva minden ember számára egyformán adott és minden cselekedet vagy igazságos, *vagy* sem, addig a reneszánsz gondolkodók dialektikusabban közelítik meg a kérdést. Azt hirdetik, hogy az igazságos cselekedet lehetőségei nem mindenki számára állanak fenn egyaránt, másrészt az igazságosság „sokarcú", lehetséges, hogy egy tett az egyik vonatkozásban igazságos, a másikban nem.

Az igazságosság relativitását vallja *Machiavelli* is, aki szerint az igazságosság értékét nem lehet önmagában elbírálni, lehetnek olyan helyzetek, amelyekben az igazságosság alárendeltté válik. „Ahol a haza létéről vagy nemlétéről van szó, ott nem aggodalmaskodhatunk azon, hogy valami igazságos vagy igazságtalan, gyengéd vagy szörnyű, dicsérendő vagy szidalmazandó." Idézi Heller Ágnes: „A reneszánsz ember." 275. old. (Akadémiai Kiadó 1971.) S ha Machiavelli gondolatának konkrét mondanivalója vitatható is, mert e helyütt a haza védelme címén menlevelet ad bármilyen erkölcstelen magatartásra, az alapgondolat, hogy az igazságosság nem abszolút érték, hanem egy rugalmas erkölcsi értékhierarchiába beleágyazott kategória, igencsak megszívlelendő az igazságosság elmélete számára.

Mindebből látható, hogy a reneszánsz gondolkodók számára az igazságossági problematika nem a maga teljességében, társadalmi és egyéni aspektusainak gazdagságában merül fel, hanem az igazságossággal jórészt periferikusan, egy-egy összefüggésben foglalkoznak csak. Némileg kivételt képeznek ez alól a reneszánsz befejező szakaszában létrejövő társadalmi *utópiák* (Campanella „Napállam"-a, Morus „Utópiá"-ja, Bacon „Új Atlantisz"-a), amelyek témájuknál fogva nem kerülhetik meg a társadalmi igazságosság problémáját, de amelyek par excellence nem az igazságosságelméletnek szentelt koncepciók. Ezek közül kiemelkedik Morus „Utópiá"-ja, amelyben már élesen tükröződnek azok a társadalmi problémák, amelyek az eredeti tőkefelhalmozás kezdeteit jellemzik, és amelyek jelentős társadalmi feszültségekkel járnak együtt. Morus „Utópiá"-jában, akárcsak a XIV. századtól létrejövő parasztmozgalmakban, új életre kel a korai kereszténység egalitarianizmusa: a társadalmi igazságosság feltételének tekintik a vagyonegyenlőséget, azt, hogy a vagyon ne legyen magántulajdonban. „...aligha lehet valaha is igazságos és boldog élete a köznek ott, ahol a vagyon magánkezekben van, ahol mindenki mindent pénzzel mér. Hacsak igazságos alatt azt nem érted, hogy

minden, ami jó, tönkremenjen, hacsak boldogság alatt azt nem, hogy az összes javak egy-két ember között oszoljanak meg" – írja Morus. (*Morus:* Utópia. Magyar Helikon 1963. 40–41. old.) Ennek az egalitarianizmusnak jegyében tartja igazságtalannak Morus a bármilyen jellegű társadalmi kiváltságokat, a vezetőkét is. Az egyetlen társadalmi különbség, amely igazságos, a bűnözésért járó – ideiglenes – rabszolgaság. (Jellemző ugyanakkor, hogy Bacon „Új Atlantisz"-a a társadalmi egyenlőtlenségre, szolgák hadára és fényűzésre épül, tükrözve azt, hogy meghatározott társadalmi változások többféle értelmezésre adhatnak lehetőséget.)

1.4.2. AZ ÚJKORI ANGOL POLGÁRI IGAZSÁGOSSÁGI KONCEPCIÓK

Az igazságosságelmélet erőteljesebb továbbfejlődésére *az újkori polgári filozófiában* kerül sor. Az erőteljes polgári fejlődés Angliában, majd Franciaországban nagy társadalmi megrázkódtatásokkal jár, amely a fennálló feudális-vallási értékrendek, köztük igazságossági koncepciójuk válságához vezet. Nem véletlen, hogy ebben a korban már nemcsak egy vagy más vonásában bírálják az előző igazságossági koncepciókat, hanem összefüggő új igazságossági elméletek kidolgozására is törekszenek. Ezek közül az egyik legpregnánsabb *Hobbes* nevéhez fűződik, akit Bedau az Arisztotelészt követő időszak első jelentősebb igazságossági teoretikusának tekint. (*H. A. Bedau:* Justice and Equality. 3. old.)

Hobbes igazságossági koncepciójának sajátossága, hogy *állami-jogi* keretekre épül. Ennyiben – formailag – rokonságot mutat az igazságosság római kori fejlődésével. Ez a rokonság azonban külsődleges, Hobbesot egészen más indokok viszik az igazságosság állami-jogi megalapozása felé, mint a római jogászokat. Hobbes a gazdaságilag erősödő, de alkotmányosan, jogilag hátrányban lévő polgárság szemléletét tükrözi. Ezért vallotta azt, hogy az igazságosság jellegzetesen *társadalmi probléma*, amely csak *jogi keretek* között oldható meg.

Hobbes igazságosságelméletének kiindulópontja *az egyenlőség*, alaptétele, hogy az emberek lényegileg egyenlőek. Ez a lényegi egyenlőség azonban gyökeresen különbözik a kereszténység egyenlőség-értelmezésétől. Míg a kereszténységnél az emberek egyenlősége az isten előtti egyenlőségre épül, addig Hobbesnál az egyenlőség nem vallási alapú.

Hobbes szerint az emberek egyenlőségének *természeti forrásai* vannak, az emberek testben és lélekben egyenlőeknek születnek. Hobbes is tisztában van azzal, hogy az emberek között fennállnak testi, fizikai és szellemi különbségek, azonban azt vallja, hogy ezek alárendeltek; az a döntő, amiben egyenlőek (hogy emberek), és az a másodlagos, amiben különböznek. Ezért egyetlen ember sem érezheti magát magasabb- vagy alacsonyabbrendűnek. Mindennek kikerülhetetlen morális konzekvenciája: csak az emberekkel szembeni egyenlő bánásmód az igazságos.*

A filozófiatörténeti irodalomban különbözőképpen ítélik meg Hobbes egyenlőség-felfogását. Van olyan álláspont (C. J. Friedriché), amely egalitariánusként értékeli a hobbesi egyenlőségeszményt. (*C. J. Friedrich:* La crise de l' égalitarisme. In: Égalité. I. köt. Bruxelles 1971. 306. old.) Friedrichnek igaza lenne, ha Hobbes valóban csak ennyit mondana az egyenlőségről és ezen az alapon tagadná a társadalmi különbségek létjogosultságát. Az egyenlőségkoncepció azonban csak kiindulópontja Hobbes igazságossági elképzelésének, de korántsem befejezése. Hobbes ugyanis azzal folytatja eszmefuttatását, hogy csak a természeti egyenlőséget figyelmen kívül hagyó, a születési státuson (rendi vagy egyéb kiváltságon) alapuló társadalmi különbségek igazságtalanok, de azok már nem, amelyek az emberek autonom döntései alapján *szerződéses* úton jöttek létre.

A szerződés gondolata *központi szerepet* játszik Hobbes igazságossági koncepciójában, méghozzá kettős értelemben: egyrészt történetileg: úgy véli, hogy az igazságosság (és az igazságtalanság) történeti létrejötte a legszorosabban összefügg az emberek által megkötött *társadalmi szerződéssel*, s ennyiben Hobbes az újkori filozófiában oly nagy szerepet játszó társadalmi szerződéselmélet egyik megalapozója. Szerinte az emberiség természetes állapota korántsem volt valamiféle aranykor, a „mindenki harca mindenki ellen" elve érvényesült, s éppen ez tette szükségessé, hogy az emberek lemondva szabadságuk egy részéről, szerződést kössenek egymással, létrehozzák az államot és a jogot. Az igazságosság és az igaz-

* Heller Ágnes rámutat arra, hogy Hobbes tételének bizonyítása nem meggyőző. Hobbes ugyanis azzal érvel az egyenlőség mellett, hogy a leggyengébb ember is megölheti álmában a legerősebbet. (Lásd *Heller Ágnes:* A reneszánsz ember. 629. old.) Noha Hellernek igaza van az érvelés gyengeségét illetően, ez nem változtat azon, hogy Hobbes egy alapjában igaz tételt mondott ki, amely nemcsak megfelelt a kor igényeinek, hanem – bizonyos fokig – meg is haladta azokat. Ehhez képest másodlagos, hogy tétele bizonyításául alacsony hatásfokú bizonyítékokat választott.

ságtalanság fogalmának csak ettől kezdve lesz értelme, az emberiség „társadalom előtti" szabályozatlan korszakában ezek a fogalmak ismeretlenek.

A természetes állapotban ugyanis mindenki saját önfenntartására törekszik, s a különállás következtében objektíven nem léteznek erkölcsi szabályok, nincs jó és rossz, nincs igazságos és igazságtalan sem.

„Az igazságosság meg az igazságtalanság nem tartozik se a testi, se a szellemi erények közé. ... Ezek azonban olyan tulajdonságok, amelyek a társadalomban és nem a magányosságban élő emberekre vonatkoznak" – írja Hobbes a „Leviathán"-ban. (*Hobbes:* Leviathán. Magyar Helikon 1970. 110. old.)

A természetes állapotot azonban nemcsak az erkölcs, hanem a – jogilag szabályozott, társadalmilag elismert – *tulajdon* hiánya is jellemzi. Hobbes (számos felvilágosodás-korabeli gondolkodóval együtt) úgy véli, hogy a tulajdon létrejötte fordulópont az igazságosság keletkezése szempontjából. Ha ugyanis a „klasszikus" (Hobbes által „Schools"-nak nevezett) felfogás szerint az igazságosság: „mindenkinek megadni a magáét," akkor „...ahol nincs saját, vagyis nincs tulajdon, ott nincs igazságtalanság sem". (*H. Bedau:* Justice and Equality. 37. old.)

Hobbes felismeri az állam és a jog szoros összefüggését a tulajdonnal, és ezért az *államhatalom* és a *jog* keletkezését is az igazságosság előfeltételei között tartja számon. Ahol ugyanis nincs állam és jog, ott mindenkinek joga van mindenhez, így nem tehető különbség aközött, ami jár az embernek és ami nem jár. Ezért „ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ahol nincs törvény, ott nincs igazságtalanság" – írja Hobbes a „Leviathán"-ban. (Uo. 110. old.)

A szerződésnek azonban nemcsak történelmileg van alapvető szerepe (az állam és a jog létrehozásával) az igazságosság keletkezésében, hanem a jelenben is. Hobbes alapvető meggyőződése, hogy *a szerződés* saját korában is *az igazságosság megtestesítője*. Ha egyetlen jelmondatban próbálnánk – persze erősen leegyszerűsítve – összefoglalni Hobbes igazságossági elméletének esszenciáját, akkor az így hangzana: „*Pacta sunt servanda*". („A – megkötött – szerződéseket be kell tartani".) Az igazságosság lényege: megadni mindenkinek azt, ami a szerződés szerint az illetőnek jár. Az ősi római jogi alapelv a „pacta sunt servanda" – kellő értelmezés esetén – egyszerre ad iránymutatást *a társadalmi* és az *egyéni* igazságosság számára. Az a társadalom igazságos, ahol olyan társadalmi különbségek állanak csak fenn – amelyből a különbségekkel arányosan

részesednek az egyes emberek, és –, amelyek nem születési, rangbeli kiváltságokból, hanem az emberek között megkötött szerződésből erednek. Az egyén számára pedig az általa kötött szerződések szolgálnak igazságossága mércéjéül; ha betartja azokat, nem merülhet fel a kétely igazságosságával kapcsolatban.

A szerződés az ateizmushoz közelálló Hobbes számára – bármennyire paradoxnak hangzik is – *szentség*. Ezért ahogy az egyház szerint a házasság mint szentség nem bontható fel, úgy Hobbes szerint a szerződésbe foglalt akarat sem vonható vissza, anélkül, hogy az illető ne követne el igazságtalanságot.

A szerződés centrális szerepe involválja *az állam* szükségességét az igazságosság érvényesítésénél.*

Hobbes ugyanis antropológiájához híven nem bízik abban, hogy az igazságosság hirdetése önmagában elégséges eszköz a szerződések érvényesítéséhez, az emberek önzése erősebbnek bizonyulhat igazságérzetüknél. Ezért a szerződéseknek állami kényszerre van szükségük. Tömören azt hirdeti: „Szerződések kardok nélkül – puszta szavak." (Idézi *H. A. Bedau:* Justice and Equality 8. old.)

A szerződés igazságossági misztifikálása ellentmondásossá teszi Hobbes koncepcióját. Ha ugyanis a szerződés, mint sajátos jogi aktus az igazságosság vezérelve, akkor ez logikusan odavezet, hogy maga a jog, és különösen a magán (polgári) *jog is igazságos* kell hogy legyen. Hobbes le is vonja ezt a következtetést, amikor kiemeli, hogy igazságtalan az, amit a polgári jog tilt. (*Hobbes:* Studies. Harvard University Press 1965. 43. old.) Sőt a „Leviathán"-ban egyenesen leszögezi, hogy egyetlen törvény sem lehet igazságtalan, ezért az igazságtalan törvény értelmetlen, „Contradictio in adjecto". (Idézi *H. A. Bedau:* Justice and Equality. 9. old.)**

* Hobbesot általában úgy tartják számon, mint az abszolút monarchia védelmezőjét és elméleti megalapozóját, aki éppen ezért eltér a polgári társadalmi-állami elképzelések fő vonalától. Az újabb filozófiatörténeti irodalom azonban korrigálta ezt a Hobbes-képet. Eszerint Hobbes nem egy meghatározott államforma apológiáját kívánta megalkotni, hanem egy „ésszerű polgári állam modelljének" létrehozására törekedett, amely nem kötődik egyetlen konkrét államformához sem. (Lásd Heller Ágnes utószava T. Hobbes Leviathánjához. 613–615. old.)

** Hobbeshoz hasonlóan Pascal is úgy vélekedett, hogy a törvényt nem azért kell betartani, mert igazságos, hanem mert törvény. S ez az igazságos. A törvényen kívüli igazságosság veszélyes, mert elharapózhat a forradalom. (Lásd *H. Klemner:* Igazságosság – jogfilozófiai kategória? Magyar Filozófiai Szemle, 1979/6. sz. 799. old.)

Csakhogy Hobbes – kora polgári gondolkodóihoz hasonlóan a feudális jogrendszerrel szemben – elismeri a természetjog létjogosultságát, különbséget tett: jus (természetjog) és lex (hatályban lévő jog) között. Ezért előző gondolataival ellentétben el kell, hogy fogadja; egy törvény – igaz, hogy csak kivételesen, de – hibás is lehet.*

Mindezek alapján éles kontúrokkal bontakozik ki előttünk Hobbes igazságossági elméletének társadalmi tartalma. Hobbes az *egyik* lehetséges *polgári alternatívát* fogalmazza meg: a szerződéses „egyenlőség" tipikus polgári igényt fejez ki. A szerződéses „egyenlőség" szemben az öröklött nemesi-rendi kiváltságokkal, a burzsoáziának kedvez, amely a kereskedelemben, a manufaktúráknál, a pénzgazdálkodásnál gazdasági helyzete következtében képes arra, hogy számára előnyös szerződést kössön. A szerződés szabadsága, a szerződő felek egyenlősége ugyanis polgári feltételek között – ahogy arra Marx és Engels „A német ideológiá"-ban rámutattak – jórészt illúzió. (Lásd MEM 3. köt. Budapest 1960.) A szerződés betartása, a benne vállalt kötelezettség teljesítése tehát csak akkor tekinthető az emberi tisztesség és igazságosság részének, ha a szerződést kötők nemcsak elvontan, hanem a konkrét társadalmi szituációt tekintve is egyenlő pozícióban vannak és maradnak. Hobbes azonban egyáltalán nem fűz egy olyan záradékot igazságossági elméletéhez, hogy csak annak a szerződésnek a betartása igazságos, amelyet olyanok kötöttek, akik nemcsak születésük természeti egyenlősége, hanem társadalmi helyzetük révén is egyenlőek. Enélkül a szerződő felek absztraktan egyenlő autonómiájára való hivatkozás óhatatlanul partikuláris igazságossági elvet fejez ki, a kedvezményezett helyzetben lévő fél elképzelését, aki a valóságos egyenlőtlenséget a formális egyenlőséggel kívánja leplezni.

Jellemző Hobbes formalizmusára, hogy a szerződésen alapuló igazságosságot nem a társadalmi különbségeket tükröző disztributív (osztó), hanem a kölcsönös érdekeket kifejező kommutatív igazságosságnak tartja. Ellenpéldaként a bírót hozza fel, aki az osztó igazságosság megtestesítője. (Idézi *H. A. Bedau:* Justice and Equality. 41. old.)

* Az viszont igen jellegzetes, hogy az igazságtalan törvény példájául azt hozza fel, hogy egy uralkodó is hozhat olyan törvényt, amely igazságtalan háborút eredményez. Ám az alattvaló köteles ilyenkor is engedelmeskedni, sőt – mivel parancsra tette – cselekedete nem válik igazságtalanná: „Nem az a dolguk, hogy tudják miért, tenniök és halniok kell ezért." (*Hobbes:* Studies. 44. old.)

Azt azonban Hobbes is érzi, hogy a szerződéses igazságosság egyoldalú „legalitása" legalább némi enyhítést igényel, s ezért – bizonyos keretek között – teret enged a morális tartalmú, a társadalmi egyenlőtlenséget csökkentő elemeknek. Ennek jegyében a szerződéses igazságosság mellett – alárendelten – szükségesnek tartja egy másik igazságossági elv érvényesülését is. Segítségül a természetjogot hívja, amelynek egyik, a Szentírásból származó elve (a szeretetelv egyik variációjaként) a „Qoud tibi fieri non vis, alteri non feceris." („Amit nem kívánsz magadnak, ne tedd azt másnak") maximája. (*Hobbes:* Leviathán, 112. old.) Ez az elv kétségtelenül kontrakarírozza a szerződéses igazságosság mindenhatóságát, mert lényegében azt mondja ki, hogy csak akkor igazságos a szerződéskötő, ha nem készteti olyan kötelezettségre a másik szerződő felet, amelyet ő maga nem szeretne vállalni. Hobbes azonban korántsem köti az igazságosságot a két követelmény együtteséhez, ezért a második elv csak jókívánságként kapcsolódik az elsőhöz, de nem rontja le annak, a szerződések összességének igazságosságára vonatkozó hatását.

Hasonló enyhítést tartalmaz Hobbesnak az a megállapítása, amely szerint a szegényekkel szembeni – szerződésen kívüli – jogtalanságot keményebben kell büntetni, mint a gazdagokkal szemben elkövetettet.

Hobbes azonban nemcsak az igazságosság tartalmi kérdéseivel foglalkozott, hanem – érintőlegesen – az eljárásiakkal is. A legfontosabb elv, amelyre felhívja a figyelmet: *az önbíráskodás tilalma.* Az önbíráskodás igazságtalanságát Hobbes ismét emberfelfogásából vezeti le: ha az emberek legfőbb jellemzője önzésük, önérdekeik érvényesítése, akkor az önbíráskodás semmiképpen sem hozhat igazságos eredményt, az önbíráskodó érdekei győzedelmeskednek az igazságosság felett. Az önbíráskodás hobbesi elítélése jellegzetes korjelenség. A feudalizmus egyik sajátossága – különösen ott, ahol a központi hatalom gyenge – az egyes hatalmasságok önkényes önbíráskodása. Ezért a polgárságnak – de a jobbágyoknak is – komoly érdeke fűződött a központi hatalom által nyújtott jogbiztonsághoz, mivel az önbíráskodás elsősorban őket sújtotta.

Hobbes következtetésével egyet lehet érteni, még ha indoklása egy pesszimisztikus emberképre épül is. Az önbíráskodás ugyanis számos, később tárgyalandó indok alapján akkor is megkérdőjelezhető, ha az embert nem tekintjük eleve rossznak, nem fogadjuk el „az ember embernek farkasa" jellemzést.

Az önbíráskodás és az igazságosság elvont ellentéte azonban a konkrét történelmi valóság talaján viszonylagossá válhat. Az anarchisztikus

önkény ellen ugyanis nemcsak a törvényesség érvényesítésével lehet harcolni, hanem – ha a törvényesség realizálására nincs lehetőség – egy fordított előjelű önbíráskodás segítségével is. Az önbíráskodás ilyenkor nem az igazságtalanság szülője, hanem ellenkezőleg: a törvényes igazságosság megvalósításának törvénytelen formája. Ez az út a Kolhaas Mihályok útja, amely nem véletlenül ihletett meg Kleist óta mindmáig annyi regény- és drámaírót. Kolhaas Mihály esete azonban nemcsak azt példázza, hogy az önbíráskodás – kivételesen – lehet az igazságosság sajátos hordozója is, hanem egy másik, történelmileg igen jelentős igazságossági problémára is rávilágít. A bíró, aki ítélkezik Kolhaas Mihály felett, egyértelműen megállapítja, hogy a vitatott kérdésben (lovainak a herceg által történő önkényes eltulajdonítását illetően) neki volt igaza és meg is ítéli az ellenértéket, ám azért, hogy az igazságosság érdekében megsértette a törvényeket, halállal kell bűnhődnie. Kolhaas Mihály ugyanis nemcsak azt testesíti meg, hogy bizonyos esetekben az önbíráskodásnak is van – viszonylagos – létjogosultsága, hanem a „Fiat justitia, pereat mundus" („legyen igazságosság, még ha elvész is a világ") elvét is.

A „Fiat justitia, pereat mundus" elve ugyanis nem véletlenül éled fel az újkorban. Nem Kolhaas Mihály az egyetlen, aki az önkénnyel szemben ezt az utat választja (vagy kénytelen választani). Ezt a morálisan magasztos, de mélyen ellentmondásos elvet követik – inkább ösztönösen, mint tudatosan – a különféle parasztfelkelések, parasztlázadások is. A „Fiat justitia, pereat mundus" azonban egyike a legtragikusabb konzekvenciákkal járó erkölcsi maximáknak: az igazságosság nem valósul meg, a parasztok pedig életükkel vagy rabsággal fizetnek.

A polgári igazságossági elmélet további kibontakoztatására a XVIII. században kerül sor Angliában és Franciaországban. Angliában elsősorban a skót *Hume* az, aki elmélyítette és kiszélesítette az igazságosság problematikáját.

Az igazságosság Hume társadalomelméletében és etikájában – az ókor óta először – ismét hasonló helyet foglal el, mint Platón és Arisztotelész filozófiájában: a társadalom legalapvetőbb értékeként jelenik meg. „...igazságosság nélkül nyomban fel kellene bomlania a társadalomnak, s mindenki visszasüllyedne abba a vad és elhagyott állapotba, amely összehasonlíthatatlanul rosszabb, mint az elképzelhető legrosszabb társadalmi állapot" – írja Hume. (*D. Hume:* Értekezés az emberi természetről. Gondolat Könyvkiadó 1976. 675–676. old.) Máshelyütt

pedig ezt olvashatjuk: „Az igazságossághoz fűződő érdekünk minden másnál nagyobb, s minden korra és országra kiterjed." (Uo. 829. old.)

Az igazságosság újbóli glorifikálása természetesen más alapokon nyugszik, mint a platóni–arisztotelészi „felértékelés". Annyiban azonban szintén rokonságot mutatnak, hogy Hume igazságossági elmélete is elsődlegesen nem egyéni, hanem *társadalmi fogantatású*. Hume a társadalom (értsd) *polgári társadalom fennmaradása* szempontjából tartja létfontosságúnak, elengedhetetlennek az igazságosság össztársadalmi érvényesülését.

Hume igazságossági elméletét erősen áthatja a *történetiség*, s ez egyben nóvum az igazságossági koncepciók fejlődésében is. Történetisége szorosan összefügg metafizikaellenes beállítottságával, társadalomelméletének és etikájának kidolgozásánál nem fogadott el semmiféle, a világra és az emberre vonatkozó koncepcionális előfeltevést. Ludassy Mária mutat rá arra, hogy Hume szerint „*sehonnan* sem tudjuk levezetni viselkedésünk normáit, választásaink princípiumait. Sem Isten, sem a természet nem bocsátott a rendelkezésünkre valamely csalhatatlan értéktáblázatot, amelyről mindig leolvashatnók, hogy meddig éljünk a *van* világában, és mikor kell meghalnunk valamely lelkesítő *legyenért*." (Uo. 851. old.)

A pozitivizmus történetéből ismeretes, hogy az ilyen tudatosan vállalt előfeltevés nélküliség természetesen mindig *viszonylagos*, azt azonban lehetővé – és egyben szükségessé is – tette Hume számára, hogy az igazságosság megalapozásánál ne támaszkodjék se az isteni világrendre (isten igazságosságára), se a természetjog „örök és változhatatlan" elveire, se az „emberi természet" ugyancsak öröknek vélt vonásaira.

Hume azonban elhatárolja magát Locke merev empirizmusától is, tagadja azt, hogy az ember teljesen „üres lappal", különböző diszpozíciók nélkül születne. Hume szerint az embernek vannak „természetes" erényei (ilyen pl. az önállóság vagy az önmérséklet), az igazságosság azonban nem tartozik ezek közé. Az igazságosság *mesterséges erény*, *történelmi termék*, amelyet *az embereknek fel kellett fedezniök* ahhoz, hogy társadalmilag megszervezhessék önmagukat. Az igazságosságra azért van szükség, hogy az emberek önszeretetükben, önzésükben megtartóztassák magukat, s ezért zavartalan együttélésük érdekében megállapodnak az igazságosság elveiben. A megállapodás együtt jár a javak birtoklásának és átruházási szabályainak rögzítésével. Ezért kialakul az igazságosságnak és az igazságtalanságnak az ideája a *tulajdon*, a *jog* és a *kötelezettség* ideájával együtt. (Uo. 667. old.)

Ha azonban Hume pusztán ennyit írna az igazságosság keletkezéséről, akkor aligha haladna túl Hobbeson, aki ugyancsak kiemelte, hogy az igazságosság az emberiség fejlődésének meghatározott fokán a tulajdonnal, az állammal és a joggal együtt jön létre. (Legfeljebb abban lenne különbség, hogy Hume nem fogadja el Hobbesnak azt a gondolatát, hogy az ember természettől rossz, felfogása szerint az emberben vannak mások javát szem előtt tartó vonások.)

Hume felfogása azonban a látszólagos azonosságok ellenére jelentősen eltér Hobbestól. Míg ugyanis Hobbes az igazságosságon (a szerződésben foglaltak alapján) „a mindenkinek a magáét" hagyományos elvét érti, addig Hume elsőként kérdőjelezi meg, hogy vajon a „suum" valóban egybeesik-e az igazságossággal. Hume szerint az igazságosságra nemcsak a szabályozatlan önérdek társadalomellenessége miatt van szükség, hanem azért is, mert a természet „szűkkeblű" az emberrel szemben, nem biztosítja számára – növekvő – szükségleteinek kielégítését. Ezért olyan igazságosságra van szükség, amely egyben biztosítja az emberek előrehaladását, egyre növekvő szükségleteik mind jobb kielégítését. Erre azonban a „suum" nem alkalmas, mivel aszketikus szemléletet tükröz, az „amennyi jár" az alacsony szint stabilizálását eredményezi. Hume aláhúzza, hogy az igazságosság mesterséges, de *nem önkényes elv*. Ezért az igazságossági koncepció megalapozása „...»*a mindenkinek a magáét*«, a »természetes szükségleteknek« megfelelő elosztás elvét hirdető tan abszurditásának bizonyításával kezdődik: ...a szükségletkielégítés természeti limitációjának lehetetlensége miatt az ilyen gyakorlat sokkal nagyobb önkényhez vezetne, mint az igazságtalan implikációival együtt vállalt társadalmi »igazságosság«, a *tulajdon állandóságának* biztosítása". (Uo. 883. old.)

Az igazságosság ezen az alapon új tartalmat nyer Hume-nál. Az igazságosság azoknak a társadalmi szabályoknak az ötvözete, amelyek *a tulajdon szerzésére, birtoklására és átadására*, valamint ezzel kapcsolatban *az ígéretek megtartására* vonatkoznak. Hume azonban többször aláhúzza: nem a tulajdon szüli az igazságosságot, hanem fordítva: az igazságosság határozza meg a tulajdont. „...kialakítja bennünk abbeli kötelességünk tudatát, hogy tartóztassuk meg magunkat a kérdéses tárgytól (más tulajdonától – *F. T.*), illetve szolgáltassuk vissza ezt a tárgyat eredeti birtokosának. Az ilyen viselkedés az, amit – helyesen használva a kifejezést – *igazságosságnak* nevezünk, s következésképpen ez az erény hatá-

rozza meg a tulajdon mibenlétét, és nem a tulajdon ezt az erényt" – írja Hume. (Uo. 714. old.)

Hume annyira „gyümölcsözőnek" tartja igazságossági elveit, hogy az államok közötti nemzetközi igazságosságot is ezekre a posztulátumokra építi, kimutatva, hogy hiányuk mérhetetlen károkat okozna az államok egymás közötti viszonyában. „Ha a birtoklás (a területeké – *F. T.*) nem állandó, folytonosan háború dúl. Ha a tulajdont nem lehet beleegyezéssel átruházni, nincs kereskedelem. Ha az ígéreteket nem tartják be, nem lehet egyezményt és szövetséget kötni" – írja Hume. (Uo. 765. old.)

Ezek alapján Hume egyértelműen leszögezi: az igazságosságra nem azért van szüksége a társadalomnak, mert az önmagában morális érték, hanem azért, mert *össztársadalmi érdek*, hogy az igazságosság társadalmi méretekben érvényesüljön. Hume rájön arra, hogy az igazságosság korántsem abszolút, mindenki számára egyformán előnyös jelenség. Az igazságosság *ellentmondásos*, ami az egyén számára igazságos, árthat a társadalomnak, esetenként magának az egyénnek is.

Sőt Hume, mint kora társadalmi problémáinak egyik legélesebb szemű megfigyelője, azzal is tisztában van, hogy a tulajdonnal ily módon összefonódó igazságosság korántsem mindig humánus, sőt esetenként kifejezetten embertelen. A bíróság munkájáról szólva megjegyzi, hogy „legalább annyira emberséges dolog az igazságosság törvényeivel ellentétes ítéletet hozni, mint a törvénynek megfelelően ítélni. A bírák elvesznek a szegénytől és adnak a gazdagoknak, a léháknak juttatják az iparkodók munkájának gyümölcsét." (Uo. 884. old.) „Azonban bármennyire ellentétesek lehetnek is az egyes igazságos cselekedetek a közérdekkel vagy a magánérdekkel, az egész rendszer nagyon is előnyös, sőt valójában teljességgel nélkülözhetetlen mind a társadalomnak a fennmaradását, mind pedig valamennyi egyénnek a jólétét tekintve" – írja Hume. (Uo. 675. old.)

Az igazságosság azonban csak akkor válhat – mai kifejezéssel – „társadalomszervező elvé", ha nemcsak egyesek élnek az igazságosság elvei szerint, hanem az emberek valamiféle megegyezésre, megállapodásra jutnak, hogy együttesen igazságosan próbálnak élni, cselekedni. Ha ez a – hallgatólagos – „gentlemen's agreement" nem jön létre, akkor az egyes embernek éppúgy nem érdemes igazságosnak lennie, mint becsületesnek, mert ha a többiek igazságtalanok, becstelenek, akkor az igazságos és becsületes vallja mindennek kárát. Ezért az igazságosság feltételezi a többiek igazságosságát.

Mindezek alapján kibontakozik Hume igazságosságelméletének vezérlő elve: kimondva-kimondatlanul, *a társadalmi hasznosságot* tartja az igazságosság kritériumának, s ezzel előfutárává lesz a polgári igazságossági koncepciók egyik alaptípusának, a Bentham–Mill féle *utilitarista* felfogásnak. Az persze nem új jelenség a filozófia történetében, hogy az igazságosság értékelésénél a filozófusok tekintettel vannak az igazságosság társadalmi szerepére, vagy – ha úgy tetszik – számba veszik az igazságosság társadalmi hasznát. Láttuk: Arisztotelésznél és Platónnál az igazságosságnak kiemelkedő jelentősége van a közösség és polisz összetartása számára. Mégis alapvető különbség van az igazságosság társadalmi hasznának platóni–arisztotelészi, illetve hume-i megközelítése között. Platónnál és Arisztotelésznél a társadalmi haszon nem kritériuma az igazságosságnak, nem attól igazságos egy társadalom vagy egy egyéni magatartás, hogy ilyen vagy olyan hasznot hoz, hanem ami más szempontok (pl. egyenlőség–egyenlőtlenség) alapján igazságos, az egyben társadalmilag értékes is. Ezzel szemben Hume-nak a „suum" ellen felhozott fő érve éppen az, hogy a társadalmilag káros, mivel az alacsony szintű emberi szükségleteket konzerválja, következésképpen egy olyan igazságossági elképzeléssel kell helyettesíteni, amely társadalmilag hasznosabb, előrevivőbb. Hogy mennyire másodlagos Hume számára a „par excellence" morális szempont, azt hűen demonstrálja, hogy szinte közömbös számára; humánusabb-e igazságossági elve, mint az előző filozófusoké.

Ez nem jelenti azt, hogy Hume teljesen kivonta volna az etikumot az igazságosság szférájából. Csakhogy amíg az érdeket az igazságosság elsődleges forrásának jelöli meg, az erkölcsi érzést, az igazságosság szeretetét csak másodlagos, az előzőt követő tényezőként határozza meg.

A hasznossági kritérium hume-i szerepeltetése ellentmondásos értékű gondolat. Azzal a törekvéssel, hogy az igazságosságnak, mint változó elemeket is tartalmazó kategóriának, tükröznie kell a társadalmi igényeket, a társadalmi szükségletek átalakulását, egyet lehet érteni, ha csak nem helyezkedünk egyoldalú moralizáló álláspontra, amely az igazságosságot mint tisztán morális kategóriát megpróbálná elszigetelni mindattól, ami kívül esik a morál szűkebben vett szféráján. Ugyanakkor az igazságosságnak kizárólag a társadalmi haszon talajára való helyezése kétszeresen is problematikus nézet. Egyrészt azért, mert az igazságosság így elveszti specifikus etikai vonásait, s szinte teljesen összeolvad a legalitással. (A tulajdonszerzést, megtartást, átörökítést éppúgy törvények szabályozzák, mint az ígéretek teljesítését, így az igazságos egybeesik a tör-

vénykövetéssel.) Másrészt azért, mert amit Hume egyetemes társadalmi érdeknek tart, az elsődlegesen a magántulajdon szentségét tükröző partikuláris polgári érdek.

Ezzel összefüggésben vitatható Hume-nak a „suum"-mal kapcsolatban gyakorolt bírálata is. Hume ugyanis erősen leszűkíti a „suum" tartalmát, amikor feltételezi, hogy „mindenkinek a magáét" aszketikus tartalmú, ellentmond a dinamikus szükségletbővülésnek. A „suum" sokkal általánosabban megfogalmazott elv, hogy csak egy meghatározott szemlélethez lehessen hozzákötni. A „mindenkinek a magáét" annyira rugalmas – sőt túl rugalmas, erősen „vague" – elv, hogy éppúgy megtölthető az eredeti felhalmozás, a gyarmatosítás polgári szemléletével, mint más tartalmakkal. Mintahogy csakhamar megszületik az a gondolat, hogy a vállalkozónak, az úttörőnek mint a nemzet felvirágoztatójának éppen az ugrásszerűen nagyobb jövedelem jár.

De nincs igaza Hume-nak abban sem, hogy az igazságosság hozza létre a tulajdont és nem fordítva. E kérdés megítélésénél – a gazdasági folyamatokat egyébként értékelő Hume – osztozik abban a sokáig uralkodó illúzióban, amely a jogi folyamatokat elsődlegesnek tekinti az őket rejtetten megalapozó gazdasági mozgásokkal szemben. A valóságban a tulajdon nem a reá vonatkozó „igazságos" rendelkezések következtében jön létre és marad fenn, hanem ellenkezőleg, a termelés szükségletei, a többlettermék stb. vezet oda, hogy újfajta „igazságos" elosztásra volt szüksége az embereknek.

Figyelemre méltóak Hume-nak *az igazságosság realizálhatóságára* vonatkozó gondolatai. Az a nézete, hogy az igazságosság érvényesülésének alapfeltétele, hogy az emberek megegyezzenek az igazságosság elveinek kölcsönös betartásában, nemcsak a felvilágosodásban nagyraértékelt, hanem Rawls XX. századi igazságossági koncepciójának is egyik alapelvévé válik. Hume azonban történetileg értékeli az igazságosság megvalósíthatóságának problémáját is. Úgy véli, hogy igazságosságra csak addig van szükség, amíg nem következik be alapvető változás az emberi önzésben, illetve a természeti javak (beleértve az ipari termékeket is) mennyiségében. „Ha sikerülne kellő mértékben növelnünk az emberek jóindulatát vagy pedig a természet bőkezűségét, haszontalanná válnék az igazságosság, mert helyét sokkal nemesebb erények és nagyobb áldások foglalnák el." (Uo. 672. old.)

Arra a kérdésre, hogy ennek az állapotnak bekövetkezte előtt is változik-e a különböző korokban az igazságosság, Hume lényegében már

nemmel felel, a történetiséget tehát nem alkalmazza teljesen konzekvensen. „Az igazságosság szabályai... tartósak és megváltoztathatatlanok: vagy legalábbis nem változékonyabbak, mint maga az emberi természet." (Uo. 829. old.)

Hume az első az újkori filozófusok közül, aki nyíltan szembeszáll a korában uralkodó természetjogi igazságossági koncepcióval, s az igazságosságot lényegében a tételes joghoz kapcsolja. Ezzel úttörője lesz a pozivitista igazságossági felfogásnak, amelynek képviselői Hume-től a modern polgári jogelmélet egyik legjelentősebb alakjáig, Kelsenig húzódnak.

1.4.3. A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS IGAZSÁGOSSÁGI ELKÉPZELÉSEI

Hume pozitivizmusa kivétel a maga korában. A felvilágosodás filozófusainak zöme *természetjogi* alapon áll, azonban a természetjog értelmezésében *jelentős hangsúlyváltásokra* kerül sor. Míg a középkori interpretáció elsősorban azt domborította ki, hogy a természetjog az isteni elképzelések – a „lex aeterna" – földi megjelenése, és értelmessége csak az isteni bölcsesség kisugárzása, addig a felvilágosodásnál a hangsúly áttevődik az értelemre és az emberi természetre, a természetjog elvei elsősorban azért követendők, mert megállják helyüket „az ész ítélőszéke előtt" és csak másodlagosan azért, mert a deisták szerint isteni eredetűek is: isten szerepe óhatatlanul háttérbe szorul.

Megmutatkozik ez az igazságosság értékelésénél is. A kiindulópont már nem a kozmikus igazságosság elve, hanem az értelmes társadalom szükségessége. Voltaire az „Isten és az emberek"-ben a következőket írja: „Egyetlen társadalom sem állhat fenn igazságosság nélkül: hirdessük tehát az igazságos Istent. Ha az állam törvénye megbünteti a nyilvánosságra kerülő bűnöket, hirdessük azt az Istent, aki a titokban maradt bűnöket bünteti." (*Voltaire:* Filozófiai ábécé. Phönix 1944. 20. old.) Amiből világosan kitűnik, hogy ha az igazságszolgáltatás odáig fejlődne, hogy nem maradna bűn titokban, az igazságosság isten közreműködése nélkül is érvényesülne. Még plasztikusabban fejezi ki ugyanezt a gondolatot Montesquieu. Szerinte, ha isten létezik, szükségszerű, hogy igazságos legyen. Ha nem lenne az, a legrosszabb és a legtökéletlenebb lenne a létezők közül. Ha azonban isten nem létezne, akkor is igazságosaknak kell

lennünk, az eszme szépsége miatt. (Idézi *Ch. Perelman:* Justice et raison. 177. old.)

Montesquieu felfogását már csak egy lépés választja el Holbachtól, aki egybevetve isten cselekedeteit és magatartását, egyértelműen kétségbevonja isten igazságosságát, sőt megpróbálja kimutatni, hogy isten éppen ellenkezőleg, zsarnok és mélyen igazságtalan (pl. azért, mert eltitkolja akaratát a többség elől stb.). (Lásd *Holbach:* A természet rendszere. Akadémiai Kiadó 1978.)

„Az értelemnek, illetve az emberi természetnek való megfelelés" – ahogy erre a pozitivisták minduntalan rámutatnak – maga is sokértelmű, korántsem egzakt kifejezés, amelynek többféle interpretációt lehet adni. Ezért, noha az is fontos, hogy az igazságosság evilágivá lett, bizonyos értelemben „humanizálódott", az igazságosságeszme fejlődése szempontjából azok a gondolattartalmak a jelentősebbek, amelyek az „értelem" zárójeleinek felbontása során bukkannak elő.

Ebben a vonatkozásban főleg *Rousseau* nézetei érdemelnek figyelmet. Rousseau-nál – akárcsak a francia felvilágosodás többi nagy alakjánál – az igazságosság *nem „kiemelt" kategória.* Elismeri társadalmi nélkülözhetetlenségét, de az igazságosság jelentősége mégis alárendelt az egyenlőséghez és szabadsághoz képest. Pontosabban az igazságosság szerepe és súlya ezektől a kategóriáktól függ, az igazságosság, mint *az egyenlőség és a szabadság sajátos válfaja* jelenik meg, az igazságosság az egyenlőség és a szabadság révén valósul meg.

Rousseau Hume-hoz hasonlóan *történetileg* vizsgálja az igazságosság és az egyenlőség létrejöttét, neki is az a kiindulópontja, hogy ezek a fogalmak nem mindig léteztek, hanem az emberi fejlődés meghatározott fokán keletkeztek.

Az „Értekezés az emberek közötti egyenlőség eredetéről és alapjairól" c. munkájában azzal vádolja azokat, akik az igazságosságot és igazságtalanságot örök kategóriának tartják, hogy a vademberről beszélnek és a civilizált embert helyettesítették be. (Lásd *J. J. Rousseau:* Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon 1978. 84. old.)*

* Más kérdés, hogy a vademberre való hivatkozás abban az időben sajátos ideológiai célokat szolgált: egyes filozófusok (köztük Voltaire is) a jelen társadalmi viszonyok és erkölcsök fogyatékosságait azáltal igyekeztek kiemelni, hogy kimutatták: a valóságos – vagy vélt – vademberek morálja magasabb rendű. Ezért a „vadember" problémának az volt a lényege, hogy – függetlenül hitelétől – eszközül szolgált a feudális társadalom bírálatára.

Rousseau szerint az igazságosság és igazságtalanság fogalmai *a társadalmi egyenlőtlenséggel* születnek meg, annak termékei. Rousseau Hobbesszal ellentétben azt állítja, hogy az emberek között lényeges természeti egyenlőtlenségek találhatók (kor, egészség, testi-szellemi képességek dolgában). A természeti és a társadalmi egyenlőtlenségek azonban nem kapcsolhatók össze, az utóbbiak nem vezethetők le az előbbiekből. (Lásd uo. 83–84. old.) Az emberek ugyanis, ha természetileg nem is teljesen egyenlőek, *társadalmilag* – jogaikat illetően – eredetileg *szabadok és egyenlőek.**

De eltér Rousseau felfogása Hobbestól abban is, hogy míg Hobbes minden további nélkül indokoltnak és igazságosnak tartja azokat a társadalmi egyenlőtlenségeket, amelyek szerződés útján jönnek létre, addig Rousseau sokkal szigorúbb – és demokratikusabb – a társadalmi egyenlőtlenségek megítélését illetően. Rousseau szerint az embereknek vannak ún. „elidegeníthetetlen" jogai, amelyekről nem mondhat le. Ezek közé tartozik az ember szabadsága és bizonyos – állami, jogi – egyenlősége: igazságtalan – és jogtalan – minden olyan társadalmi berendezkedés, amely ezektől az embert megfosztja. Rousseau szerint a szabadságról nem lehet lemondani, egy nép sem ajándékozhatja oda magát. (Lásd *J.–J. Rousseau:* Értekezések... 472. old.)

Rousseau is *a társadalmi szerződés* híve (sőt a társadalmi szerződés gondolatának egyik legmarkánsabb és legkonzekvensebb képviselője), de az ő társadalmi szerződése csak olyan korlátozásokat ismer el, amelyek megfelelnek „az ember természetének" és egyúttal „értelmesek" is. Ennek jegyében tartja egyszerre igazságtalannak és értelmetlennek – a kettő nem teljesen ugyanaz! – a rabszolgaságot. A társadalmi szerződésben kifejti, hogy a rabszolgaság joga semmis, nemcsak mert igazságtalan, hanem mert értelmetlen is. Értelmes ember ugyanis nem léphet olyan egyezségre, amelyben „minden teher reád, minden haszon reám hárul", az erőszak pedig nem jogalap, nem hozhat létre jogot. (*J.–J. Rousseau:* A társadalmi szerződés. Bibliotheca Könyvkiadó é. n. 96. old.)

* Ehhez képest alárendelt, hogy Rousseau nem mindig következetes abban a kérdésben, hogy az igazságosság az emberiség fejlődésének meghatározott fokán keletkezett-e vagy pedig az ember elválaszthatatlan jegye. Így pl. Montaigne-nyal folytatott vitája során úgy nyilatkozik, hogy „minden lélek mélyén ott lakozik tehát az erkölcsi igazságosság és az igazság velünk született eszméje, amely minden nemzeti előítéletet és minden nevelési maximát megelőz". (A francia felvilágosodás morálfilozófiája. Gondolat Könyvkiadó 1975. 93. old.)

Rousseau egyik jelentős érdeme, hogy fejlődésében vizsgálja a társadalmi egyenlőség problémáját. Egy sajátos trendet ír le, amelynek során a kezdeti társadalmi egyenlőséget felváltotta a társadalmi egyenlőtlenség, hogy végül ismét a társadalmi egyenlőség jöjjön létre, amely már csak a szükséges és nélkülözhetetlen egyenlőtlenségeket őrzi meg. Rousseau az egyenlőtlenségnek három állomását különbözteti meg: az első a tulajdon és a jogi törvények létrejötte; ez eredményezi a gazdagok és a szegények szétválását. A második az államhatalom keletkezése, amelynek folyományaként szembekerül egymással az erős és a gyönge. Végül a harmadik szakasz az önkényuralom kialakulása, amelynek az úr–szolga viszony felel meg. A végső pont a zsarnokság, amellyel a kör bezárul: a zsarnok előtt valamennyien a semmivel egyenlőek. (Lásd uo. 150–151. old.)

A rousseau-i leírásban nem az a lényeges, hogy mennyire felelnek meg ezek az állomások a tényleges történelmi periódusoknak, hanem az, hogy Rousseau helyesen érez rá azokra a csomópontokra (a tulajdonra, a jogra és az államhatalomra), amelyeknek valóban alapvető szerepük volt a társadalmi egyenlőtlenségek kifejlődésében.

Rousseau igazságossági koncepciójának kulcskérdése: *milyen egyenlőséget*, illetve milyen *egyenlőtlenséget* tart igazságosnak? Elterjedt vélemény, hogy a felvilágosodás abban lépett előre a középkorhoz képest, hogy már nemcsak az ember lényegi egyenlőségét hirdette, hanem *jogi, törvény előtti* egyenlőségét is. Noha ez végső fokon igaz, a valóságos kép differenciáltabb. Példa erre – többek között – Rousseau egyenlőségfelfogása. Kétségtelen, hogy Rousseau az igazságosság-egyenlőség problémáját elsődlegesen állami-jogi kérdésként kezeli, azonban az egyenlőség számára sokkal több mint a szabad polgárok – egyébként jelentős – törvény előtti egyenlősége. Az egyenlőség elsődlegesen *hatalmi* kérdés, a polgárok csak akkor egyenlőek, ha az államban döntő szava a *közakaratnak* van. Ezért Rousseau úgy véli, hogy az állami döntéseknek *közvetlenül* az egyének elhatározásaira kell épülnie. Ideálisnak tartja Lükorgosz alkotmányát, amely nem ismer el csoportokat, nem ismer el képviseletet. Élesen fogalmaz: „. . . amit egy ember, bárki legyen is az, a maga belátása szerint elrendel, sohasem lehet törvény." (Uo. 137. old.)

Ez nem jelent teljes hatalmi egyenlőséget – mivel a vezetés, a kormányzás az állam „conditio sine qua non"-ja –, de nélkülözhetetlenné teszi a kormányzás ellenőrzését és a törvényhozástól való merev szétválasz-

tását. Rousseau ideáljai a görög városállamok, de még inkább a római köztársaság intézményei.

Ugyanakkor Rousseau tisztában van azzal, hogy az emberek egyenlőségének gazdasági feltételei vannak, felismeri, hogy az állami-jogi egyenlőség nem valósítható meg gazdasági posztulátumok nélkül. A gazdasági posztulátum azonban nem a radikális egalitarianizmus, a maga vagyonegyenlőségével, hanem a vagyoni különbségek lényeges csökkentése. „Az egyenlőséget nem szabad úgy értelmezni, hogy mindenki teljesen azonos hatalommal és vagyonnal rendelkezik, hanem úgy, hogy az államhatalom nem alkalmaz önkényesen erőszakot, a hatalom csak a törvényeknek és a hivatali rangnak megfelelően gyakorolható, és végül egy polgár se legyen olyan gazdag, hogy embertársait megvásárolhassa, se olyan szegény, hogy kénytelen legyen magát eladni." (Uo. 63. old.)

Ez azonban Rousseau-nak csak a „minimális" programja, a „Sein"-en alapuló realista elképzelése. Ennek keretében ír arról is, hogy egyenlőség koncepciója többféle államformában valósítható meg. Az igazi „Sollen", amelyről lemondóan állapítja meg, hogy sohasem volt, nincs és sohasem lesz: a demokrácia, amelynek egyenlőségi felépítése lényegesen radikálisabb. A demokrácia feltételei: kisállam, egyszerű szokások, könnyű döntés, „...a lehető legteljesebb egyenlőség, a rang és a vagyon tekintetében, mert enélkül a jogi és tekintélybeli egyenlőség nem állhatna fenn sokáig", végül kevés fényűzés. (Uo. 78. old.)*

De még ezzel a demokráciával szemben is vannak fenntartásai. Az „Értekezések"-ben arról ír, hogy az emberek közötti természetes különbségek miatt „ellentmond a dolgok természetes rendjének, hogy a sokaság kormányozzon..." (Uo. 532. old.) Ha a sokaság csupa Istenből állana, akkor természetszerűen a demokrácia lenne a legbölcsebb kormányzat.

Ez az ambivalencia tükröződik Rousseau-nak a tulajdonhoz fűződő viszonyában is. A realista Rousseau elfogadja és a társadalmi szerződéssel összeegyeztethetőnek tekinti a tulajdoni- vagyoni különbségeket, feltéve, hogy nem túlságosan nagyok. A radikális Rousseau viszont a tulajdonban látja a társadalmi bajok, beleértve a társadalmi egyenlőtlenségek és igazságtalanságok fő okát. „Az első ember, aki körülkerített egy földdarabot... teremtette meg a polgári társadalmat. Mennyi bűntől...

* Ez a magyarázata annak, hogy Rousseau egyetlen európai államot tartott csak olyannak, amelyben – esetleg – szívéhez közelálló utópiája megvalósulhatna. Ez Korzika szigete, amelyről feltételezi, hogy egykor majd példát mutat.

nyomorúságtól menekült volna meg az emberi nem, ha valaki... így kiált: »Ne hallgassatok erre a csalóra«." (Uo. 122. old.)

Rousseau egyenlőségfelfogása azonban csak egyik válfaja a felvilágosodás gondolkodói egyenlőség elképzeléseinek. Hogy mennyire széles skálán húzódtak ezek a nézetek, azt Voltaire példázza, aki az ellenkező végletet képviseli. Voltaire szerint „lehetetlen, hogy az emberek egyenlőek legyenek, mert minden emberrel vele születik az uralkodásra és a jó életre való hajlam". „Az egyenlőség a legtermészetesebb, ugyanakkor a legnagyobb *agyrém.*" (Kiemelés tőlem – *F. T.*) Voltaire indoklása szinte cinikus: „Az emberi társadalom... csak akkor állhat fenn, ha van bizonyos számú hasznos ember, akinek semmije sincs." (*Voltaire:* Filozófiai ábécé. 68. old.)*

Mindebből leolvasható, hogy Rousseau igazságossági koncepciójának tengelyében a társadalmi igazságosság problémája áll. Rousseau a francia forradalom előfutáraként nemcsak megfogalmazza az antifeudális polgárság egyenlőség–igazságosság–szabadság követeléseit, hanem bizonyos pontokon túl is lép rajtuk, megérzi-megsejti ellentmondásaikat. Rousseau elsősorban azzal fejleszti tovább az igazságosság elméletét, hogy rájön arra: az igazságosságban rejlő egyenlőségi mozzanat zárójeleit fel kell bontani és meg kell határozni azokat a gazdasági (vagyoni és egyéb), államhatalmi és jogi szférákat – alapjogokat –, amelyekben az egyenlőségnek érvényesülnie kell ahhoz, hogy a társadalomban bizonyos fokú igazságosság megvalósulhasson. Ezzel egy olyan módszertani elvet fedez fel, amelyet széles mértékben alkalmaznak a modern polgári igazságossági elméletek, és amelynek helye kell hogy legyen a marxista igazságossági koncepciókban is.**

* S mindezt az a Voltaire írja, akinél senki sem tett többet a feudális igazságszolgáltatás igazságtalanságainak leleplezéséért, s aki konzekvensen harcolt az önkény ellen és a jogegyenlőség megvalósításáért.

** 1. Ehhez képest meglepően soványak azok a gondolatok, amelyeket Rousseau az egyének által alkalmazandó igazságossággal kapcsolatban kifejt. Ezek lényegében nem haladják túl a Hobbes által is hangoztatott bibliai elvet: „Tedd meg másnak azt, amit szeretnél, hogy más neked megtegyen." (A francia felvilágosodás morálfilozófiája. 225. old.)

2. Rousseau nézetei jelentős hatást gyakoroltak nemcsak a francia forradalomra, hanem a későbbi polgári gondolkodásra is. Hatásának sokirányúságát jelzi, hogy a mesterén messze túllépő, de mégis Rousseau tanítvány Robespierre azt hirdeti, hogy a forradalmi kormányzatnak két rugója van: az erény és a terror. „Az erény, amely nélkül a terror végzetes, s a terror, amely nélkül az erény tehetetlen. S a terror nem más, mint a gyors, szigorú és hajlíthatatlan igazságosság." (Uo. 649. old.)

Noha a francia forradalom nemcsak hirdette az egyenlőséget, hanem gyakorlatilag fel is számolt jó néhány alapvető feudális egyenlőtlenséget, csakhamar nyilvánvalóvá vált, hogy a polgári elképzelések korántsem eredményezik számos lényeges – elsősorban gazdasági – társadalmi egyenlőtlenség megszűnését. Ez a helyzet nem elégítette ki azoknak a társadalmi rétegeknek az igényeit, amelyeknek ennél radikálisabb társadalmi egyenlőségre lett volna szükségük. Ennek ideológiai visszfényeként újra felütötte a fejét a parasztlázadásokból ismert *egalitarianizmus*, amely a végletekig vitt egyenlőség elvét hirdette.

Az egalitarianizmusról a köztudatban általában egy leegyszerűsített kép él, amely szerint az egalitarianizmus lényegében arra korlátozódik, hogy mindenkinek mindenből egyenlően jár. Kevésbé ismert azonban az egalitariánus *ideológia*, azoknak a filozófiai, gazdasági, politikai, sőt kulturális-nevelő előfeltevéseknek, elveknek sora, amelyek az egalitarianizmus alkotóelemei. A francia forradalom idején keletkező egalitarianizmust, amelynek fő képviselője *Babeuf*, az emeli a parasztfelkelések egy részének egalitarianizmusa fölé, hogy – viszonylag – végigvitt gondolati rendszer, amely a jelenkorig bizonyos hatást gyakorol a helyenként ma is jelentkező egalitariánus felfogásokra.

A babeufi egalitarianizmus *antropológiai* alapokra épül, amelyeket elsődlegesen az ún. „Plebejusok Kiáltványá"-ban fejtett ki. Babeuf emberképe jellegzetesen tendenciózus, a kívánt végkövetkeztetés a valóságtól nyilvánvalóan eltérő antropológiai előfeltevéseket sugall. Babeuf szerint az emberek születéskori egyenlősége olymértékű, hogy az emberek képességeiket, sőt szükségleteiket tekintve is egyenlőek. Ha azonban az emberek ennyire egyenlőek, akkor csak egy olyan gazdasági, politikai, kulturális rendszer felel meg „az emberi természet"-nek, amely konzekvensen ezen az egyenlőségen alapszik. Babeuf első számú következtetése: „Mindenkinek egyformák a szükségletei és a képességei: legyen tehát azonos nevelésük és táplálkozásuk. Mindenkire ugyanaz a nap világít, mindenki ugyanazt a levegőt szívja"... („senkinek sincs »két szája és négy karja«" „A fogyasztásnak pontosan azonosnak kell lennie mindenki számára és minden területen." (Idézi *C. Mazariac:* Babeuf és az egyenlők összeesküvése. Kossuth Könyvkiadó 207–208. old. 1964.)

Babeuf antropológiai előfeltevései nem igazságértékük miatt figyelemre méltóak – hiszen az emberek képességeinek és szükségleteinek azo-

nosságáról szóló hipotézis nyilvánvalóan hamis – hanem az általa alkalmazott érvelés jellege következtében. Babeuf ugyanis ösztönösen – tudatosan rájön arra, hogy az egyenlőségkoncepciók ellen történetileg gyakran alkalmazott ellenérvet, nevezetesen, hogy az egyenlőség igazságtalan, mivel az emberek eleve egyenlőtlenek, úgy lehet a legjobban kivédeni, ha mindennemű egyenlőtlenség objektív alapját tagadjuk. Másként megfogalmazva: Babeuf logikája – azaz következtetése – helyes: ha az emberek egyenlőek, akkor éppen az egyenlőtlenség összes válfajai igazságtalanok, csak éppen a tények nem támasztják alá az egyik premisszát, azt, hogy az emberek valóban egyenlő képességekkel és szükségletekkel rendelkeznek.

Milyen gazdasági-politikai struktúrában realizálható az abszolutizált egyenlőség? Babeuf szerint a legfontosabb gazdasági előfeltétel a *tulajdon* radikális felszámolása. Társadalmában a mezőgazdaság játssza a fő szerepet, amelynek „tulajdoni" elve: „A föld senkié – a termés mindenkié." A közösségi földön azonban nem közös termelés folyik, hanem a földet elosztják, de a földek nem adhatók el és nem is örökölhetők. A termés felett az egyén nem rendelkezik szabadon, a közigazgatási szervek begyűjtik, majd szétosztják a termelt javakat. Megszűnik a pénz, az eladás és a vásárlás, legfeljebb egy szűk körű cserére nyílik lehetőség.

Logikus, hogy a termékek egyenlő elosztása akkor megy végbe a legkönnyebben, legkevésbé problematikusan, ha a termelés nem fejlődik és nem differenciálódik, ezért a babeufisták elutasítják a termelés, és különösen a nagyipar fejlődésének gondolatát és megvetik a közgazdaságtant. Az ideál: a létminimum biztosítása, mindenféle fényűzés és kényelem elutasítása. S ezzel összhangban a szervezeti ideál: a katonaság, amely kényelemtől és fényűzéstől mentesen mindenkinek ugyanazt az adagot juttatja, garantálva az elemi létfeltételeket.

A babeufizmus munkamodellje természetesen nem a képességek szerinti munka, hanem az egyenlő munkamennyiség. „A termények, valamint a közössé tett összes iparág termékeinek szétosztásában megnyilvánuló egyenlőség az egyenlő hozzájárulás szigorú követelményén alapul..." – írja Babeuf. (Uo. 205. old.) Ennek megfelelően az egyenlőség társadalma csak egyetlen bűncselekményt ismer: a munkakerülést.

A szigorú egyenlőségnek a politikában is érvényesülnie kell. Ennek megfelelően az államhatalmat mindenkinek egyformán kell gyakorolnia. Ezért a legfőbb hatalom a népi gyűlés, amelyben mindenkinek egyenlő

értékű a szava. Babeuf a görög polisz mintájára közvetlen demokráciát igényel az egyenlőek társadalma számára.

Végül a kulturális-nevelési különbségek kiküszöbölése érdekében, amelyek az egyenlőnek született emberekből egyenlőtleneket formálnak, „nemzeti nevelés"-re van szükség, a gyermekeknek azonos színvonalú intézményekben való felnevelésére és képzésére. „Az értelemnek és a békének ezekben az otthonaiban senki sem keltheti fel az arany és a hatalom utáni vágyat: az egyenlőség és az igazságosság lelkes szeretete összekapcsolódik a fiatal állampolgárok első érzékleteivel." (Uo. 223. old.)

Babeuf antifeudalista és antikapitalista plebejus tiltakozása a továbbra is fennmaradó társadalmi egyenlőtlenségek ellen az éretlen társadalmi viszonyok között olyan utópiát szül, amelyben szakadék feszül a haladó szándék és az objektíve retrográd, a gazdasági fejlődést elutasító, és az emberi szükségleteket nivelláló kivitel között. Ezért nem véletlen, hogy a babeufi egyenlőség – és a vele azonosított – igazságossági elképzelés történelmileg elszigetelt maradt, nem talált visszhangra a polgárság köreiben, és nem gyakorolt mélyebb hatást a munkásmozgalomra sem.

1.4.5. KANT ÉS HEGEL IGAZSÁGOSSÁGI ELKÉPZELÉSE

Az igazságosság gondolata sajátos szerepet játszik a *klasszikus német filozófiában.* Az ellentmondásos németországi fejlődés következtében a XVIII. század utolsó harmadában és a XIX. század első felében még nem a radikális polgári átalakulás feladatai álltak előtérben. Ennek következtében a filozófusok elsődlegesen nem a szükséges társadalmi változások konkrét formáit elemzik, hanem absztrakt szinten fogalmazzák meg a kívánatos értéktartalmakat. Ez elsősorban *Kantnál* figyelhető meg, akinek „Sollen" világa nem a „Sein" kritikájára, hanem „a priori" értelmi levezetésekre épül, miközben – közvetve – tükrözi kora társadalmi igényeit is. Kant filozófiájában – akárcsak Fichtéében vagy Hegelében – *az igazságosság nem játszik központi szerepet.* Jellemző, hogy fő etikai művében, a „Gyakorlati ész kritiká"-jában szinte egyáltalán nem foglalkozik közvetlenül az igazságosság problémáival, és csak kisebb jelentőségű műveiben: „A vallás a puszta ész határain belül"-ben és „Az örök béké"-ben találhatunk – ott is csak utalásszerű – megjegyzéseket az igazságosságról. Ebben feltehetően nemcsak az játszik közre, hogy a sajátos német fejlődés (a nemzeti egység megoldatlansága, a gyenge polgárság)

kevésbé élesen domborította ki a társadalmi különbségek igazságtalanságát, hanem Kant sajátos etikai elképzelése is, amelynek jegyében a „kategorikus imperatívusz" szellemének megfelelően meglehetősen elzárkózott a konkrét erkölcsi kategóriák részletes elemzésétől.

Noha Kantot elképzeléseiben, módszerében egy világ választja el a francia felvilágosodástól, a társadalmi igazságosságra vonatkozó nézetei bizonyos rokonságot mutatnak Rousseau elgondolásaival. Kant nem az ember természetéből, vagy a természetjog általános elveiből, hanem közvetve a „tiszta észből", közvetlenül a „kategorikus imperatívusz"-ból próbálja levezetni az igazságosságot. A „kategorikus imperatívusz" egyik alapvető feltétele (vagy konkretizációja) Kant híres formulája: „az ember sohase legyen a másik ember eszköze". Igazságosan tehát akkor járunk el, ha a másik embert magunkkal egyenlőnek tekintjük, s nem magunknál alacsonyabbrendű eszköznek. A kanti igazságosság felfogás első tartalma: az igazságosság = *egyenlőség*. E. Bodenheimer mutat rá arra, hogy Kantnál az egyenlőség nem korlátozódik – az egyébként igen jelentős – „sohasem eszköz" elvre, hanem magában foglal egy napjainkban is iránymutató követelést: az emberek egyenlő jogát önmaguk meghatározására, illetve a bennük rejlő képességek kibontására. (*E. Bodenheimer:* Treatise on Justice. New York 1967. 81–82. old.)

Ezzel azonban Kant – Rousseau-hoz hasonlóan – szintén túllép az egyenlőség formális-jogi (nagyfokú tartalmi egyenlőtlenséget megengedő) követelésén, és olyan egyenlőségi-igazságossági elvet fogalmaz meg, amely az emberek tartalmi egyenlőségének egyik alapvető integráns része.

„Az ember sohasem lehet a másik ember eszköze" gondolat erősen befolyásolja Kantnak a büntető ítélet igazságosságára vonatkozó gondolatait is. Kant idejében már jelentkezett az antifeudális büntetőjogi szemlélet, amely nem a különösen kegyetlen középkori megtorlást, hanem a bűncselekmények jövőbeli elhárítását tartotta a büntetés legalapvetőbb céljának. Ennek jegyében a büntetés legfontosabb jellegzetessége: *hasznossága*, az, hogy a büntetés visszatartsa az elkövetőt és másokat a hasonló bűncselekmények elkövetésétől. Kant élesen szembeszáll ezzel a felfogással. Úgy véli, hogy ha megengedjük, hogy a büntető ítéletet a hasznosság vezérelje, akkor a bűncselekményt elkövető puszta eszközzé válik, akit nem bűnének súlya, hanem a várható eredmény alapján ítélnek el. Ezért Kant a „talió"-t tartja elsődlegesen igazságos büntetésnek, és a hasznosságra épülő büntetést mint igazságtalant elveti.

Az igazságosság másik – az egyenlőséggel szorosan összefüggő – tartalma Kantnál: *a szabadság*. Kant abból indul ki, hogy csak az szabad ember, aki ura elhatározásainak, akinek van lehetősége többféleképpen dönteni, lehet igazságos (vagy igazságtalan), míg a szabadságától megfosztott ember kényszermagatartása nem vonható az igazságosság mércéje alá, mert cselekedete nem tőle függött. Ennyiben a szabadság az igazságosság előfeltétele. Kant fogalmazza meg elsőként az a tételt, hogy az igazságosság *az emberi autonómia*, függetlenség egyik legalapvetőbb megnyilvánulása. Ezzel egy olyan igazságossági koncepció megalapozója lesz, amelyet Kanttól Del Vecchióig számosan követnek majd. (Lásd *Ch. Perelman:* Justice et raison. 104. old.) Rawls találó szavai szerint: „Kantnál az igazságosság elvei is kategorikus imperatívuszok, magatartási szabályok egy egyenlő és szabad racionális létező számára." (*J. Rawls:* A Theory of Justice. 253. old.)

Ezen az alapon az „emberi nem számára a legnagyobb természetadta feladat", hogy létrehozza a „tökéletesen *igazságos polgári alkotmány*"-t, amely lehetővé teszi mindenki szabadságát. (*I. Kant:* A vallás a puszta ész határain belül. Gondolat Könyvkiadó 1974. 68. old.)

Ahogy a felvilágosodás gondolkodóit általában, úgy Kantot is élesen foglalkoztatja az önkény, a szabadsággal való visszaélés problémája, az a dilemma, hogy a szabadság és az igazságosság – egy meghatározott összefüggésben – szembekerülnek egymással. „Mert ha nincs senki, aki törvényes hatalmat gyakorolna felette, mindegyikük vissza fog élni szabadságával. A legfőbb vezetőnek azonban igazságosnak kell lennie *önmagában*, s mindazonáltal *embernek* kell lennie" – írja Kant. (Uo. 69. old.) Ezzel kapcsolatban kitér arra is, hogy az emberek életével való diszponálás, amely egyúttal nem fenyegeti a vezető életét, ahhoz az igazságtalansághoz vezethet, hogy könnyen feláldozza mások életét.*

* 1. „A kovács, akinek fogóvasa van, nem fogja kezével kivenni az izzó vasat a parázsból" – ezt a népi mondást idézi Kant az általa jelzett veszély illusztrálására.

2. Jellemző, hogy e kérdés megítélésében Kant – súlyos mondanivalója ellenére – még mindig optimistább, mint a francia felvilágosodás képviselői. Helvetius pl. fő művében a következő jellegzetes alcímet adja a könyv egyik fejezetének: „Az igazságosságban az egyes ember, éppúgy, mint a nemzetek, csak az igazságosság által nekik juttatott tekintélyt és hatalmat becsülik." És ugyanebben a könyvben írja, hogy „csaknem lehetetlen igazságosnak és ugyanakkor hatalmasnak lenni". „A hatalommal való visszaélés éppoly elválaszthatatlan a hatalomtól, mint az okozat az októl." És összegezésként „Qui peut ce qu'il veut, veut plus que cé qu'il doit" („Aki teheti, amit akar, az többet akar, mint amennyi kell." (*Helvetius:* Az emberről. Tankönyvkiadó 1962. 182. old.)

Hobbeshoz hasonlóan Kant is nagy figyelmet fordít a *nemzetek közötti igazságossági viszony* elemzésére. Alapelvként itt is a szabadságból (szuverenitásból) és az egyenlőségből, mint az igazságosság formáiból indul ki. Az államok szuverenitása akkor érvényesül, ha egyetlen állam területe sem megszerezhető, ha egyik állam sem avatkozik be a másik állam kormányzásába. Ezért igazságtalan az annexió, mások függetlenségének megsértése. (Lásd *I. Kant:* Az örök béke. Losoncz 1915. 8–9. old.)

Kant súlyt helyez az igazságosság ellenőrzésére is. Elsőként mondja ki azt a ma is aktuális elvet, hogy az igazságosság és *a nyilvánosság* között szerves, belső kapcsolat áll fenn. „Jogtalan minden a mások jogaira vonatkozó cselekvés, amelynek vezérelve nem tűri a nyilvánosságot" – írja Kant. (Uo. 51. old.)

Foglalkozik Kant *az egyéni igazságosság* problémáival is. Az egyéni igazságosságra vonatkozó gondolatai a *moralitás és legalitás* általa különösen hangsúlyozott ellentétére épülnek. Kant teljesen elfogadhatatlannak tartja a legalitás hobbesi és hume-i preferenciáját, és azt vallja, hogy a jog, mint külsődleges valami, semmiképpen sem lehet mércéje az emberi moralitásnak, így az igazságosságnak sem.*

Mindezek következtében Kantnál egyértelműen nem a jog az igazságosság kritériuma, hanem fordítva: az igazságosság a jog és a jogalkalmazás tartalma. „A gyakorlati ész kritikájá"-ban megállapítja, hogy „Minden büntetésben, mint olyanban elsősorban igazságosnak kell lenni, ez képezi a jog lényegét." (*I. Kant:* A gyakorlati ész kritikája. Budapest 1912. 40. old.)

Az ember igazságos voltát ezért nem a törvényhez kell mérni, hanem a kategorikus imperatívuszhoz, s ebben az emberi lelkiismeret lehet csak a bíró. Grinberg és Novikov mutatnak rá arra, hogy Kant kifejezetten szembeállítja egymással az igazságosság kérdésében a törvény által felhatalmazott bírói tevékenységet és a lelkiismeretet, és ellentét esetén egyértelműen a lelkiismeretet részesíti előnyben. (Lásd *I. G. Grinberg–A. J. Novikov: Krityika...* 27–28. old.)

Ami az egyéni igazságosság konkrét tartalmát illeti, Kant nem tartja szükségesnek az igazságosság közvetlen meghatározását, azonban szövegeinek egybevetéséből kiderül, hogy lényegében a „suum"-ot fogadja el az emberi egyenlőség és szabadság mellett igazságossági elvnek. Mégis azzal

* Amiben feltehetően közrejátszott az, hogy a német fejedelemségek korabeli joga aligha szolgált vonzó mintául az igazságosság számára.

a jelentős eltéréssel – és ez ismét „mindenkinek a magáét" elv sokirányú interpretálhatóságát dokumentálja – hogy nem a jog, hanem az erkölcs ad arra útmutatást, hogy mi jár az egyes embernek.

Elterjedt vélemény, hogy Kantnál a „Sein" és a „Sollen" teljesen különválik és Kant igazán csak a „Sollen"-t elemzi. A valóságban Kant bizonyos határok között foglalkozott az erkölcs – és így az igazságosság – realizálhatóságának problémájával. Feltehetően az általa állított magas mérce miatt úgy „A tiszta ész kritikájá"-ban, mint „A gyakorlati ész kritikájá"-ban szkeptikusan nyilatkozik az igazságosság realizálhatóságának esélyeiről, sőt odáig megy, hogy kijelenti: „Az empirikus világban egyáltalán nem lehet igazságosság." Máshelyütt ezt enyhíti; csak a teljes igazságosság megvalósulásában kételkedik, utalva a szabadság lehetőségeinek korlátaira. Fokozza viszont a szkepszist, hogy Kant „A gyakorlati ész kritikájá"-ban „visszahozza" istent, és ezzel együtt az isteni igazságosságot, de úgy véli, hogy az isteni igazságosság az ember számára felkutathatatlan. (Lásd *H. Kelsen:* Reine Rechtslehre. 368–369. old.)

Kant szerint három olyan tulajdonság létezik, amely kizárólag Istent illeti meg, ő a szent törvényhozó, a jóságos kormányzó és az igazságos bíró. (Lásd *I. Kant:* A gyakorlati ész kritikája. 136. old.)

Míg Kant igazságossági elméletében kevéssé nyilvánul meg – művei más helyén bővebben jelentkező – dialektikus szemlélete (hiszen a kategorikus imperatívusz alapján nyugvó igazságossági követelményeket minden korra egyaránt alkalmazhatónak tekinti), addig *Hegel* igazságosságfelfogása lényegesen *dialektikusabb*. Hegel dialektikájával összeegyeztethetetlen egy örök időkre érvényes, nagybetűs „Igazságosság": az igazságosságot fejlődő kategóriának fogja fel, amely a társadalmi totalitásban fontos, de nem centrális szerepet foglal el. Klemner szerint Hegel nem kevesebbet tett, minthogy szétrombolta a hitet, hogy van valódi – örök és változatlan – igazságosság. (Lásd *H. Klemner:* Az igazságosság... 807. old.)

Mi több: Hegel néhol szinte *materialisztikusan* értékeli az igazságosság szerepét. Az államok egymás közötti viszonyát elsődlegesen korántsem az igazságosság vagy más magasztos elvek szabályozzák: „...a legfőbb törvény, amely a háborúkat és az államok közötti összes viszonyokat meghatározza, nem az igazságosság, a jog és hasonló, önmagukban észszerű, általános célok megvalósítása, hanem kizárólag minden egyes állam konkrét egyedi érdekei" – írja Hegel éles bírálatát adva a feudális

és polgári államok gyakorlatának. (Idézi *A. A. Piontkovszkij:* Hegel állam- és jogbölcselete és büntetőjogi elmélete. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1981. 374. old.)

Hegel igazságossági felfogása a kanti elképzelés dialektikus tagadása. A polgári fejlődés igényeinek megfelelően ő is elismeri, hogy az igazságosság lényege a szabadság. Filozófiatörténeti előadásaiban Platón igazságossági elméletét értékelve leszögezi: „Az igazságosság tehát igaz fogalma szerint nálunk a szubjektív értelemben vett szabadság." (*Hegel:* Előadások a filozófia történetéről. II. köt. Akadémiai Kiadó 1971. 184. old.)

Míg azonban Kant az igazságosságot hangsúlyozottan jogon kívüli kategóriának tekinti, amely a jogon belül jelentkező morál megnyilvánulása, addig Hegel megkísérli a természetjogi és a pozitivista igazságossági felfogást szintetizálni. A természetjogi megközelítésre utal Hegelnek az a gondolata, hogy „az igazságosság az absztrakt jog lényege." Az absztrakt jog kihangsúlyozása a pozitív joggal szemben azt jelenti, hogy Hegel korántsem tekintette a hatályos jogot az igazságosság megtestesülésének, ezért látta szükségét annak, hogy az igazságosság, mint elvont, azaz a természetjog lényege, vezérelje a jogalkotókat. Ha a pozitív jog nem is esik egybe automatikusan az igazságossággal, fejlődésében az igazságosság számos elemét tartalmazza. Ezért Hegel úgy vélte, hogy a jog „szellemi valóság az objektív szellem megnyilvánulási szférájában. E valóság tagadása az igazságtalanság, s e tagadás tagadásával védi az igazságosság mint szellemi valóság önmagát". (Idézi *A. Hägerström:* „A jog alapvető problémáiról." In: Modern polgári jogelméleti tanulmányok. 108. old.)

Ennek kapcsán Hegel részletesen foglalkozik a bűncselekmények elkövetésével és *a büntetés igazságosságának* problémájával. A bűnös azért igazságtalan, mert egyrészt megsérti, „tagadja" a jogban foglalt akaratot, másrészt annak az egyénnek a szabadságát, akivel szemben bűnözött. Így Hegel a bűncselekményt és a büntetést, mint az ellentétek egységét fogja fel, amelyek egymásra reflektáltak, és ezen belül a bűncselekmény a jog tagadása, a büntetés a tagadás tagadása. Hegel a bűnözőt is szabad lényként fogja fel, s azt a meglepő tételt állítja fel, hogy az lenne adekvát, ha a büntetést a bűnös önmagára szabná ki, amivel a szabadság, és ezzel az igazságosság helyreállna. Marx ezt a hegeli gondolatot a „Szent család"-ban a jövő egyik alternatívájaként értékeli: „*Emberi* viszonyok között viszont a büntetés *valóban* nem lesz egyéb, mint a hibázónak önmaga feletti ítélete. Nem akarják majd meggyőzni őt arról, hogy egy *külső erőszak*, amelyet mások követtek el rajta, olyan erőszak, amelyet ő követett

el önmagán. A *más* emberekben inkább természetes megváltóit fogja látni a büntetéstől, amelyet ő rótt ki önmagára, azaz a viszony éppenséggel megfordul."(MEM 2. köt. Budapest 1958. 178. old.)*

Ennek kapcsán Hegel újat hoz abban a régen vajúdó kérdésben, hogy mire alapozható a büntetés abban az esetben (s ez jellemző az ügyek többségére, sőt a büntetőjog fejlődésével, egészükre) ha a „talió" nem alkalmazható. Hegel rendkívül szellemesen bírálja a „talió"-t, amelyet elvileg még Kant is elfogadhatónak tartott. Nem az emberek közötti társadalmi egyenlőtlenségre hivatkozik, hanem olyan empirikus tényekre, hogy a lopást nem lehet (egy újabb) lopással (a tolvajtól lopva) büntetni, a fogatlan bűnös fogát lehetetlen kiverni, az egyszeműnél egyetlen szemének elvesztése sokkal súlyosabb büntetés, mint amilyen kárt okozott. S noha ezek extrém példák – hiszen ritka a fogatlan, az egyszemű bűnös – Hegel a különféle szélsőségek bemutatásával találóan dokumentálja, hogy a „talió" nem tesz eleget annak az alapvető büntetőjogi követelménynek, hogy az általános, minden bűncselekményre alkalmazható legyen.

A „nóvum" azonban nem a „talió" bírálata, amelyről a történelem már ítéletet mondott, hanem az a megoldási kísérlet, amelyet Hegel a „talió" helyettesítésére dolgozott ki. Hegel arra a nagy és mindmáig nyitott kérdésre, hogy hogyan lehet igazságos összefüggést találni egy elkövetett tett és egy más jellegű büntetés között, azt válaszolja, hogy *a jogrend megsértésének mértéke* kell hogy a büntetés alapjául szolgáljon. Piontkovszkij szerint itt Hegel tulajdonképpen az áru analógiát veszi alapul. Ahogy az áruk csereértékük alapján mérhetők össze, úgy a bűncselekmények az általuk okozott jogsértés nagysága szerint viszonyíthatók egymáshoz. A bűntett a „viszonylagos értékforma", a büntetés „az egyenértékforma". (*A. A. Piontkovszkij:* Hegel... 159–160. old.)

Hegel tehát a megtorlást – „a megsértés megsértését" – tekinti a büntetés fő céljának, s a megtorlás nagyságát a jogsértés mértékétől teszi függővé. Noha Hegel elképzelése önmagában nem ad választ arra a kérdésre, hogy hogyan operacionalizálható a „jogsértés nagysága" – marxi analógiával hiányzik a „társadalmilag szükséges munka" büntetőjogi megfelelője –, igazságossági elmélete nagy hatást gyakorolt nemcsak a

* Hegel gondolata, amellyel Dosztojevszkijt beleértve számosan foglalkoztak, empirikus alapokon nyugszik. Az ókortól ismert jelenség, hogy a bűncselekményt elkövetők egy része maga mond ítéletet – rendszerint öngyilkosság formájában – önmaga felett.

kora büntetőjogi elméletére, hanem a későbbi német igazságossági felfogásokra is. (Lásd *Horváth Tibor:* A büntetési elméletek... 64–66. old.)

Növelték ezt a hatást Hegelnek azok a gondolatai, amelyek a *bosszú* és az igazságosság, illetve a *gyanú* és az igazságosság összefüggéséről szólnak. Mint ismeretes, az igazságosság a büntetés területén először bosszú formájában jelent meg, a vérbosszú az igazságosság egyik első megnyilvánulása. Ám amióta a vérbosszú igazságossága megkérdőjeleződött, különösen a jogi irodalomban, de a szépirodalomban is, azt is vita tárgyává tették, hogy lehet-e egyáltalában a bosszú által vezérelt tett igazságos. Hegel szerint a bosszúból fogant cselekmény igazságossága esetleges, ezért helyesebb, ha a bíró és nem magánszemély szabja ki a büntetést. Ugyanakkor elismeri, hogy a bosszú is lehet igazságos: a görög sorstragédiák hőseinek egy része – így pl. Oresztész – igazságosan állt bosszút a népet vagy az egyént ért sérelmekért. Ezzel Hegel elismeri az önbíráskodás – kivételes – létjogosultságát.

Míg Hegel a bosszún alapuló igazságosságot nem veti el egyértelműen, addig a pusztán gyanúra épülő ítéletet védhetetlennek és igazságtalannak tekinti. Hegel gyanúval foglalkozó állásfoglalásait több forrás ihlette. A felvilágosodás híveként mélységesen idegenkedett az inkvizíció és a boszorkányperek gyakorlatától, amelynek általános jellemzője, hogy az embereket nem kielégítő bizonyítékok, hanem puszta gyanú alapján küldték máglyára. De hatott Hegel szemléletére a jakobinus diktatúra is, amelytől politikailag elhatárolta magát, és amelynek ítélkezési eljárásait élesen bírálta. Az a tény azonban, hogy Hegel elfogultan – a megriadt – német polgárság szemszögéből kritizálta a jakobinus diktatúrát, nem változtat azon, hogy Hegelnek igaza volt abban, hogy a kizárólag gyanún alapuló igazságszolgáltatás lényegében jogellenes és igazságtalan.*

* Mindezt azért szükséges aláhúzni, mert akad a marxista irodalomban olyan felfogás, amely nemcsak Hegel jakobinusellenességét helyteleníti, hanem úgy véli, hogy Hegel akkor is tévedett, amikor elítélte a jakobinusok gyanún alapuló ítélkezési gyakorlatát. A. A. Piontkovszkij a következőket írja erről a kérdésről: „A francia polgári forradalom deklarálta azt az elvet, hogy a személy csak bűnössége esetén vonható felelősségre, mégpedig csak akkor, ha bűnössége meghatározott cselekedetekben kifejezésre is jutott. Az *osztályharc* dialektikája folytán ezek a formális demokratikus jogelvek egy meghatározott időszakában akadályává váltak annak, hogy a nép meg tudja védeni forradalmi vívmányait az ellenforradalom erőivel szemben. Hegel megpróbálta a történelem kíméletében dialektikáját a maga idealista dialektikája segítségével értelméből kiforgatni." (*A. A. Piontkovszkij:* Hegel... 203. old.)

A polgári igazságossági elmélet egyik legjellegzetesebb, legmarkánsabb típusa az ún. *utilitarista* koncepció, amely már az uralomra került, a polgári forradalmon túljutó polgárság társadalmi igényeit fejezi ki. Az utilitarizmus fő képviselője *John Stuart Mill*, aki igen behatóan és sokrétűen, külön könyvben foglalkozik az igazságosság problémáival. Mill abból indul ki, hogy az igazságosság fogalma az egyik legvitatottabb, legtöbbet változó és sokjelentésű fogalom. „Az igazságosság fogalma nemcsak népenként és egyénenként változik, de ugyanazon személy lelkében sem egyetlen szabály, elv vagy tétel az igazságos, hanem sok ilyen, amelynek parancsai nem mindig egyeznek, s a köztük való választást az egyén vagy valamilyen külső kérésnek vagy saját elfogultságának rendeli alá." (*J. St. Mill:* A szabadságról. Haszonelvűség. 335–336. old. Magyar Helikon 1980.) Mill azonban mindebből nem von le sem relativista, sem szkeptikus következtetéseket, hanem kísérletet tesz egy olyan igazságossági koncepció megalapozására, amely szerinte alkalmas lesz az igazságosság egységesítésére, az ezen a területen dúló bizonytalanság felszámolására. A bűvös szó, amellyel az igazságosság-problémák megoldhatók, a biztos bázis, amelyre az igazságosság felépítendő: *a hasznosság*. „...vitatom ugyan minden olyan elmélet jogosságát, amely az igazságosságvalamilyen képzeletbeli, nem a hasznosságra alapozott mércéjét állítja fel, *a hasznosságon alapuló igazságosságot* minden erkölcs legjobb össze-

Úgy gondolom, hogy Piontkovszkij mélységesen téved Hegel megítélésében. Piontkovszkij ugyanis összetéveszti a forradalmi terrort a gyanún alapuló igazságszolgáltatással. A forradalmi terrort az jellemzi, hogy különleges időszakokban rendkívül szigorú (statáriális) ítéleteket hoz azokkal szemben, akik szembefordultak a forradalommal és harcoltak a forradalom ellen. De a forradalmi terror nem puszta gyanún alapuló ítélkezés. A forradalmi terror viszonylagos történelmi-politikai létjogosultságát az adja meg, hogy a forradalomnak védekeznie kell – méghozzá ideiglenesen szélsőséges eszközökkel, amelyek az igazságosság szempontjából legalábbis ellentmondásosak – azokkal szemben, akik vétkeztek a forradalom ellen, akinek a magatartása súlyos kárt okoz a forradalomnak. De ilyen magatartás híján pusztán a társadalmi helyzet semmiféle kivégzést nem tesz indokolttá vagy igazságossá, és ha a jakobinus diktatúra pusztán a gyanú alapján végeztet ki – tömegméretekben – embereket, akkor ezt önmagában a forradalmi célok nem igazolták.

Piontkovszkij felfogása nemcsak és nem is elsősorban azért problematikus, mert helytelenül értékeli Hegelt, hanem azért, mert önkéntelenül is menlevelet állít ki a személyi kultusz törvénytelen, nemegyszer puszta gyanúra épülő gyakorlata számára.

tevőjének, az erkölcs legszentebb és leginkább kötelező részének tekintem" – írja Mill. (Uo. 344. old. – Kiemelés tőlem. – *F. T.*)

Az igazságosságot azért kell a hasznosságra építeni, mert a hasznosság minden emberi cselekedet – nyílt vagy rejtett – alapmotívuma, természetellenes és kudarcra ítélt minden erkölcs, amely elveit nem a hasznosságból vezeti le.

Az igazságossági koncepció kulcskérdése, hogy mit ért Mill (illetve az utilitarizmus) hasznosságon.

Mill szerint Epikurosztól Benthamig – beleértve számos angol és francia felvilágosodáskorabeli filozófust – az *élvezet (öröm) megszerzését* és a *fájdalommentességet* értették hasznosságon. (Lásd uo. 239. old.) Egy olyan koncepció azonban, amely azt állítaná, hogy az ember minden cselekedetét az élvezetvágy és a fájdalom elhárítása dominálja, aligha lenne védhető; nemcsak teoretikusan „állna gyenge lábakon", hanem ellentmondana az emberek empirikus tapasztalatainak is. Ezért – Heller Ágnes szellemes megjegyzése szerint – az utilitarizmus mindenféle trükkökre kényszerül, arra, hogy belegyömöszöljön a hasznosság fogalmába az örömtől és a fájdalommentességtől meglehetősen távolálló fogalmakat az elvont moráltól az önfeláldozásig. (Lásd *Heller Ágnes:* A reneszánsz ember. 195. old.) Nincs ez másként Millnél sem, aki nemcsak azt próbálja kimutatni, hogy az élvezet lehet szellemi is – ami még jogos –, hanem az önfeláldozást is hasznosnak tartja, amennyiben az növeli „a boldogság összmennyiségét" (?). Sőt odáig megy, hogy Jézus mondását: „Tégy úgy, ahogy szeretnéd, hogy veled tegyenek, és szeresd felebarátodat, mint tenmagadat", a haszonelvű erkölcs hibátlan megfogalmazásának tekinti. (Lásd *J. St. Mill:* A szabadságról. 260. old.)

Még tágabbá (és sokértelműbbé) válik a hasznosság jelentése azáltal, hogy Mill, Hume, Helvetius és mások nyomán nemcsak az egyéni hasznot, hanem a társadalmi hasznosságot is elengedhetetlen jegynek tartja.

Abból azonban, hogy az igazságosság nem „sui generis" erkölcsi kategória, nem következik, hogy az igazságosság és a hasznosság fogalmai teljesen egybeesnének. Az igazságosság mindig hasznos, de nem minden, ami hasznos, egyben igazságos is: *az igazságosság a hasznosság egyik alfaja, ágazata.* (Lásd *J. St. Mill:* A szabadságról 310. old.) Ennek a koncepciónak logikus következménye, hogy Mill rákényszerül azoknak a specifikumoknak ismertetésére, amelyek egy magatartást (társadalmi rendszert) nemcsak hasznossá, hanem egyben igazságossá is tesznek.

Az igazságosság sajátosságainak jellemzésénél Mill egyrészt arra törekszik, hogy szintetizálja mindazt az értéket, amelyet a polgári igazságossági felfogások addig eredményeztek, másrészt – s erre nemigen utal a Mill-lel foglalkozó marxista irodalom – túl is lép a polgári igazságossági követelések szintjén. A szintézis jelzi, hogy Rousseau és Kant nyomán Millnél is az igazságosság két legjellemzőbb vonása: *az egyenlőség* és a *szabadság*. Az egyenlőség polgári megközelítésére utal az a szemléletmód, amelyet Bedau röviden így jellemez: „Az igazságosság egyenlőséget igényel – kivéve, ha a hasznosság az ellenkezőjét kívánja." (*H. Bedau:* Justice and Eguality 11. old.)* Ugyanez a kettőség figyelhető meg az egyenlőség konkretizálásánál. Mill szerint az egyenlőségnek elsősorban abban kell kifejeződnie, hogy az emberekkel egyenlően, *részrehajlás* nélkül kell bánni. Ám Mill rögtön hozzáteszi, hogy nemcsak jogtalan előnyben részesítés létezik, hanem jogos is: ezért nem tartja igazságtalannak, ha egy hivatali állás megszerzésekor a család tagjait vagy a barátokat előnyben részesítjük. Ez azonban óhatatlanul ideológiai alapot ad egy olyan – cinikus – gyakorlat számára, amelynél addig bánnak egyenlően az emberekkel, ameddig valakinek nem fűződik érdeke (nem hasznos számára) az egyenlőtlen elbíráláshoz.

Helytelen lenne ebből arra következtetni, hogy Millnél az egyenlőség teljesen formális, legfeljebb kisegítő elv, amelyet pusztán akkor kell alkalmazni, ha nincs különösebb ok az egyenlőtlenségre vagy a részrehajlásra. Millnél olyan gondolatok is találhatók, amelyekkel Bentham nyomán közel kerül az egalitarianizmushoz vagy legalábbis az alapvető társadalmi egyenlőség eszméjéhez. Mill igazságosságról írt művében helyeslően idézi Benthamet, (akinek egyébként egy ideig titkára is volt): „Mindenki egynek számít és senki sem számít többnek." (*J. St. Mill:* A szabadságról. 350. old.) Ezzel összefüggésben egy igen radikális igazságossági-egyenlőségi követelményt fogalmaz meg, amelyet úgy jellemez, hogy „itt találkozik az igazságosság a hasznossággal". Eszerint: „a hasznosság... minden jelentést nélkülöző szótest csupán, ha az egyik ember... azonos mértékűnek feltételezett boldogsága nem nyom pontosan annyit a latban, mint egy másiké". (Uo. 349–350. old.)

Friedrich mutat rá arra, hogy Millnél az egyenlőség nemcsak azt tartalmazza, hogy minden polgárnak egyenlően egy szavazata van, hanem

* Bedau egyébként Arisztotelész és Hobbes mellett Hume-ot és Millt tartja a filozófiatörténet legjelentősebb, igazságossággal foglalkozó alakjainak. (Uo. 3. old.)

azt is, hogy mindenkit egyaránt be kell vonni a közhatalom gyakorlásába. (Lásd *C. J. Friedrich:* La crise de l'égalitarisme. 306. old.) De erre utal az is, hogy Mill egyenlőség felfogásával összeegyeztethetetlenek a szélsőséges társadalmi különbségek. Egyik igazságossági maximája szerint: „Senkinek sem luxus, amíg másoknál a szükségesek is hiányoznak."

Az igazságosság és a szabadság kapcsolatának meghatározásánál Mill a polgári szabadságjogokból indul ki. Ennek alapján azt hirdeti, hogy igazságtalanság valakit megfosztani törvényes jogaitól, személyes szabadságától (kivéve, ha azt a törvény – bűncselekmény elkövetése miatt – előírja). Ugyancsak igazságtalan, ha valakit a tulajdon szabadságában sértenek meg és – jogellenesen – megfosztják a tulajdonától. A szerződési szabadság is része az igazságosságnak, Hobbes nyomán Mill szintén azt vallja, hogy a szerződésszegés, mint szabadságkorlátozás, mint az emberek becsapása, egyben igazságtalan is. (Lásd *J. St. Mill:* A szabadságról. 314–316. old.) Ennek ellenére Mill nem hirdeti Hobbes és Hume nyomán a legális igazságosság elsődlegességét, inkább Kanthoz áll közel, amikor megállapítja, hogy „a törvény nem lehet az igazságosság végső kritériuma". A törvény ugyanis, mint a különböző érdekek ütközőpontja, nem esik egybe teljesen a hasznossággal, s az eltérések következtében nem is szolgálhat igazságossági mércéül.

Az igazságosság azonban nemcsak az egyenlőségben (illetve egyenlőtlenségben) és a szabadságban testesül meg, hanem egy harmadik elvben is: *az érdemben.* Mill szerint az az igazságos, ha mindenki elnyeri azt, amit kiérdemel (akár jót, akár rosszat). Az érdem első pillanatban nem látszik új igazságossági elvnek, hanem a „suum" parafrázisának. Úgy tűnik, hogy a „mindenkinek a magáé" teljesen azonos azzal a gondolattal, hogy mindenki azt kapja, amit megérdemel.

A valóságban az érdemek szerinti részesedés gondolata nem esik teljesen egybe a „suum"-mal, hanem annak csak egy sajátos konkretizációja, válfaja – vagy, ha úgy tetszik –, továbbfejlesztése. A „mindenkinek a magáé" elv ugyanis a maga absztraktságában nem ad még választ arra, hogy *milyen alapon* illet meg valakit a járandósága. Ezért nemcsak elméletileg lehetséges más válasz, hanem történelmileg is létrejöttek lényegesen eltérő megoldások. Ezek közül csak kettőt említünk meg: az egyik a törvény szerinti, a másik a rang alapján végbemenő elosztás. Nyilvánvaló, hogy ha valaki törvényesen örököl, akkor az nem az érdemek szerint jut a javakhoz, miként az sem, aki (nemesi rangja) alapján adómentes, s így csökkennek terhei.

Az érdemnek mint igazságossági elvnek a felfedezése nem Mill nevéhez fűződik. Ismeretes, hogy már Arisztotelész is foglalkozott az érdemmel, mint egyik lehetséges igazságossági elvvel. Az érdem azonban – noha Arisztotelész nyomán a középkori igazságossági elméletekben is megjelenik – a polgári fejlődés során egy ideig háttérbe szorul. Ennyiben Mill javára az „újrafelfedezés" írandó.

Az érdem nem véletlenül jelenik meg újra a XIX. század elején, sőt inkább az igényelne elemzést, hogy miért nem kapott helyet már korábban az újkori igazságossági elméletekben. A polgári ideológiának ugyanis egyik jellegzetesen antifeudális gondolata, hogy míg a rendi társadalomban nem az érdem, hanem elsődlegesen a születés és a társadalmi státus a társadalmi különbségek meghatározója, addig a polgári társadalomban a társadalom gazdasági felvirágoztatásából eredő érdemek játszanak hasonló szerepet. Ezért a Mill utáni polgári igazságossági elméletekben, sőt a nem polgári megközelítésekben is jelentős helye lesz az érdemnek, a polgári igazságossági koncepciók külön ágát képezik majd az ún. „meritokratiánus" („az érdem uralmára épülő") elképzelések. Ebben természetesen az is közrejátszik, hogy noha az érdem konkrétabb elv, mint a „suum", Arisztotelész óta tudjuk, hogy az érdemnek is sokféle interpretációja lehetséges.

Behatóan tárgyalja Mill az igazságosság és a *büntetés* összefüggéseit. Mivel azonban ezekkel a kérdésekkel abban a fejezetben foglalkozik, amelyben megpróbálja dokumentálni, hogy mennyire egymásnak ellentmondóak a nem hasznosságra épülő igazságossági elképzelések, ezért közvetlenül nem fejti ki saját álláspontját, hanem azt mutatja be, hogy a különböző álláspontok közül egyik sem gyümölcsöző. Így pl. *a büntetés jogosságával* kapcsolatban kiemeli azt, hogy három alternatíva lehetséges: Az első szerint csak az a büntetés igazságos, amely a bűntettes javát szolgálja, a másik ellenkezőleg, azt vallja, hogy a társadalom védelme teszi igazságossá a büntetést, míg a harmadik mindennemű büntetést igazságtalannak tart azon az alapon, hogy a bűnöző nem maga alakította ki jellemét, neveltetése, a viszonyok tették bűnözővé (nincs „szabad akarata"). Mill azonban nem foglal állást egyikük mellett sem, hanem a tisztázatlan igazságosság-fogalmat tartja vétkesnek azért, hogy valamennyi nézet támadható (és ugyanakkor védhető).

Hasonlóképpen csak illusztrációra használja fel *a büntetés mértékének* igazságosságára vonatkozó elképzeléseket. Az egyik variáció az azonos mértékű viszonosság. Noha a „talió" gyakorlatilag már nem érvé-

nyesül Európában, az emberek jogtudatában még mélyen él a viszonosságra épülő igazságosság iránti vágy, ezért megelégedettséggel fogadják azokat a bírói ítéleteket, amikor a bűnös – kivételesen – hasonlóval bűnhődik, mint amit elkövetett. (Ez jellemző pl. a szándékos emberölésért megítélt halálbüntetésre.) De ennek a felfogásnak az ellenkezője is az igazságosság egy lehetséges változatára épül: hitvallói szerint csak akkora büntetés létjogosult (és igazságos) amekkora feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a bűnös ne kövessen el még egyszer bűncselekményt. (Lásd *J. St. Mill:* A szabadságról. 335–340. old.)

Noha Mill látszólag teljesen tartózkodik – ma is igen élő – büntetőjogi igazságossági kérdések eldöntésétől, gondolatmenetének folytatásából – azokból a részekből, amelyekben kifejti az igazságosságról alkotott általános elképzeléseit – következtetni lehet büntetőjogi nézeteire. Mill az érdemeket tartja követendő mércének, konkretizálva: „a jót jóval, a rosszat rosszal kell viszonozni". Ennek büntetőjogi vetülete: a bűnt (a rosszat) nagyságával arányosan kell büntetni.

Mill azonban itt korántsem alkalmazza következetesen az utilitarizmus elvét, s ez sejtetni engedi elméletének – máshol is jelentkező – *inkoherens* voltát. A Mill által – hallgatólagosan – elfogadott megoldás ugyanis kifejezetten háttérbe szorítja a társadalmi hasznosságot, mint ahogy formális semlegessége sem egyeztethető össze azzal, hogy a felsorakoztatott koncepciók közül nem egy kifejezetten a társadalmi hasznot tekinti elsődleges kritériumnak. Mill felfogása ugyanis az ún. „megtorló" elképzelések egyik válfaja, amelyek szerint a büntetés elsődleges célja az elkövetett rossz – az ún. „malum" – (arányos) megtorlása, függetlenül attól, hogy milyen társadalmi haszonnal jár ez. A „bűnhődésre" épülő elképzelések legfőbb ellenlábasa az a nézet, amely szerint a büntetésnek „előre kell néznie", s egyáltalán nem feladata a megtorlás, hanem egyetlen szempontja a társadalmi haszon. Ezért csak az a büntetés létjogosult és egyben „igazságos", (ha ezt a kifejezést itt egyáltalán használni lehet) amely a társadalom, s – amennyiben lehetséges – az egyén számára is hasznos.*

* Egyetlen példa arra, hogy hol tér el gyakorlatilag a két felfogás egymástól. A bíróságok időnként – bizonyos bűncselekmények gyors elterjedésekor – „példát statuálnak", az eddiginél lényegesen súlyosabb büntetést szabnak ki. Ezt a büntetést a „megtorló" elmélet hívei igazságtalannak tartják, mert a büntetés súlyosabb, mint az elkövetett cselekmény, a társadalmi haszon hívei azonban indokoltnak tekintik.

Érdemes megemlíteni, hogy e tekintetben Bentham sokkal következetesebb volt. Bentham azt hirdette, hogy a büntetés célja megfosztani a bűnözőt a bűn lehetőségétől és megjavítani az eltévelyedettet, s ehhez képest mellékes az elégtétel (megtorlás). A büntetés rossz voltát nem az elkövetett cselekmény károssága igazolhatja, hanem csak az, hogy a büntetéssel egy nagyobb (társadalmi) rossz elhárítható. (Lásd *Horváth Tibor:* A büntetési elméletek... 67–68. old.)

Az utilitarizmus – beleértve Mill felfogását is – keletkezése óta (jogos) támadások kereszttüzében áll. A bírálók egyrészt arra mutatnak rá, hogy az emberek cselekedeteinek motivációja sokkal összetettebb, mintsem, hogy azt az örömszerzésre és a fájdalomelhárításra lehetne korlátozni. Fromm szerint az öröm általában nem elsődleges motívuma az akaratelhatározásnak. Hart úgy véli, hogy az öröm legfeljebb epifenomenon, de nem motívum. (Lásd *E. Bodenheimer:* Treatise on Justice. 29. old.)

De bírálatok érték azt a Millnél is megfigyelhető hasznossági értelmezést is, amely egymásnak ellentmondó elemeket foglal magában és alkalmazása inkoherenssé teszi az utilitarista elképzeléseket.

A utilitarizmusra vonatkozó általános bírálatok az igazságosság-felfogására is alkalmazhatók. A milli egyenlőség – szabadság – érdem sokkal differenciáltabb és összetettebb fogalmak, mintsem hogy leegyszerűsíthetők lennének akár az öröm és fájdalom elveire, akár egy kibővített hasznossági elvre. Az igazságosságot a hasznosságra építők előtt két alternatíva áll: vagy ragaszkodnak az eredeti hasznossági elvhez, és akkor elméletük empirikusan tarthatatlanná válik, (tömegméretekben kimutatható, hogy az igazságosság követése sokak számára önfeláldozással, keserűséggel jár), vagy szinte „parttalanná" bővítik a hasznosság elvét, mint Mill, ami szükségszerűen azzal jár, hogy a specifikus igazságossági elvek bevezetése önellentmondóvá teszi a koncepcióit. Ezt figyelhettük meg Millnél is, amikor pl. az érdemek szerinti igazságosság alapján – önkéntelenül is – háttérbe szorította a büntetés társadalmi hasznának vizsgálatát, amely pedig utilitarista alapon elsődleges igazságossági szempont lenne.

Ugyanakkor az utilitarizmus ellentmondásai ellenére – bizonyos fokig – megőrzi és átörökíti a polgári igazságossági koncepciók humanista értékeit (így pl. a társadalmi igazságosságra való törekvést, a szabadságot, az egyenlőséget).

1.5. A MODERN POLGÁRI IGAZSÁGOSSÁGI ELMÉLETEK

A modern polgári igazságossági koncepciók jellemzése a – viszonylag – rövid elmélettörténeti rész keretei között igen nehéz feladat. A nehézséget elsősorban az okozza, hogy az igazságosság problémája, amely nem lebecsülendő történelmi hagyományokkal rendelkezik, a XX. században, de különösen a második világháború után, a polgári gondolkodók *érdeklődésének homlokterébe kerül*, az egyik legfrekventáltabb témává lesz. Se szeri, se száma azoknak az igazságosságról szóló terjedelmes könyveknek és tanulmányoknak, amelyek az utóbbi három évtizedben Nyugaton megjelentek. Ez nemcsak azért feltűnő jelenség, mert a filozófiatörténetben szinte példa nélküli, hogy az – egyébként igen fontosnak tartott – igazságosságnak egész monográfiát szenteljenek (még Arisztotelész híres igazságossági koncepciója is csak a „Nikomakhoszi ethika" egyik fejezetére korlátozódik), hanem azért is, mert hasonló „dömping" az igazságosság témájában nem fodul elő a filozófia történetében.*

Az igazságosság témájának kirobbanó népszerűségét nem lehet véletlennek tekinteni. Az igazságosság egész eszmetörténete arról tanúskodik, hogy az igazságosság iránt általában akkor nyilvánult meg nagyobb

* Korántsem a teljesség igényével soroljunk fel néhányat a polgári filozófia igazságossággal foglalkozó munkái közül:

O. A. Bird: The Idea of Justice. 1967.
B. de Jouvenal: The Ethics of Redistribution. 1951.
C. J. Friedrich–J. W. Chapmann (Eds.): Justice. 1963.
R. Charvin: Justice à la politique. 1968.
W. Frankena: The Concept of Social Justice. 1962.
M. Ginsberg: On Justice in Society. 1965.
G. Gurvitch: L'idée du droit social. 1932.
H. Kelsen: Reine Rechtslehre.
H. Marcus: Metaphysik der Gerechtigkeit. 1947.
D. Miller: Social Justice. 1976.
Ch. Perelman: The Idea of Justice and the Problem of Argument. 1963.; Über die Gerechtigkeit. In: Archiv für Recht und Sozialphilosophie, 1965/2–3. sz. Justice et raison.; Egalité et valeur Bruxelles. 1971.
J. Pieper: Über die Gerechtigkeit. 1953.
G. Radbruch: Rechtsphilosophie. 1950.
J. Rawls: A Theory of Justice.
N. Rescher: Distributive Justice. 1966.
W. D. Ross: Foundations of Ethics. 1939.
W. G. Runciman: Relative Deprivation and Social Justice. 1966.
R. M. Titmuss: Income Distribution and Social Change. 1962.

érdeklődés, amikor egy társadalmi-gazdasági alakulat, vagy legalábbis egy politikai-állami szervezetrendszer – bizonyos fokig – *válságba* jutott, értékei megkérdőjeleződtek. Ennek kapcsán óhatatlanul nemcsak (és gyakran nem is közvetlenül, elsődlegesen) azt vizsgálják, hogy igazságos-e az adott társadalmi rendszer, az elosztás rendje, az állam és a jog, hanem elsősorban azt, hogy melyek az igazságosság kritériumai, formái, ellentmondásai stb., s az utóbbiak szolgálnak eszközül az első kérdéscsoport megválaszolásához.

Az igazságosság iránti ugrásszerűen megnövekedett érdeklődés a modern polgári filozófia esetében is összefügg a *polgári társadalom bizonyos válságtüneteivel.* Ennek a különböző szakaszokkal, fejlődési periódusokkal rendelkező igen összetett és ellentmondásos jelenségnek az igazságossági koncepciókra gyakorolt hatását azonban nem szabad leegyszerűsíteni. Semmiképpen sem érthetünk egyet pl. olyan értékeléssel, amely szerint „a burzsoá társadalom egyre igazságtalanabbá válik" és ez a fő oka a polgári igazságossági koncepciók erőteljes kiszélesedésének. (*I. G. Grinberg–A. I. Novikov:* Krityika... 3. old.) Az azonban valószínűnek látszik, hogy az imperializmus korszakában a kapitalizmus számos ellentmondása, pl. a társadalmi egyenlőtlenségek bonyolultabbá váltak és új formában jelentkeznek, és ez még akkor is az igazságosságra irányítja a figyelmet, ha a fejlett polgári államokban a munkások és alkalmazottak életszínvonala, társadalmi körülményei konszolidálódtak a XIX. századi (és különösen a század eleji) állapotokhoz képest. Sőt az utóbbi jelenségek, amelyek sajátos következményei a kapitalizmus fokozatos struktúra-átalakulásának, elősegítették azt, hogy így hangsúlyosabban merüljön fel a „fogyasztói társadalom", a „jóléti állam" gondolatának előtérbe kerülésével az igazságos elosztás problémája.

Jelentős mértékben hozzájárult az igazságosság „feléledéséhez" az első, de különösen a második világháború, amely előtérbe hozta a háború, a béke, a határok stb. igazságosságának problémáját. Alapvető determináns a fasizmus létrejötte és előretörése is, amelynek tragikus gyakorlata különös élességgel vetette fel az igazságosság kérdését. És végül – csak a legalapvetőbb meghatározókra szorítkozva – a szocialista országok létrejötte és fejlődése is alaposan kibővítette különösen a társadalmi igazságosságra vonatkozó problémák körét.*

* E determinánsok konkrét hatásairól – a meghatározó tényezők szerepét is jobban kibontva – az egyes filozófusok munkásságának értékelésénél írunk.

Mindezek a hatások rendszerint nem elkülönülve vagy egymásután, hanem egymást áthatva, egymással kölcsönhatásban jelentkeznek. Ha az igazságosság – eddig is gyakran vitatott, általánosan soha el nem fogadott – értékei megkérdőjeleződnek, akkor ez a filozófiatörténet tanúsága szerint alapjában (sok-sok változattal) kétféle törekvést szül: az igazságosság relativitását kidomborító, helyenként relativista irányzatot, amely az igazságosság megrendülésének okát elsősorban abban látja, hogy illúziónak bizonyult minden kísérlet az igazság maradandóságának biztosítására – és elvileg kétségbe vonja minden abszolutisztikus megközelítés lehetőségét –, és egy abszolutista irányzatot, amely a válságot abból származtatja, hogy az eddigi állandóságot célzó törekvések nem voltak kellően megalapozottak, ezért célul tűzi ki, hogy megalkossa az „igazi" igazságosság elméletét.

A filozófia történetében ezek az irányzatok nem egyenlő erővel jelentkeztek, nem álltak viszonylagos egyensúlyban egymással, hanem általában az abszolutisztikus vonal dominált. Ez jellemző a görög filozófiára, még inkább a középkorira, s ha kisebb aránytalansággal, de az újkori filozófiára is. A modern polgári igazságossági elméletek egyik fő jellemzője, hogy ez az *arány megfordul*, nem az abszolutista felfogások kerülnek előtérbe, hanem az igazságosság relativitását hirdetőké. Jellegzetesen dokumentálja ezt az a tény, hogy a vallási irányzatokon kívül a jelentősebb igazságossági koncepciók közül egyedül Rawls képviseli az abszolutista vonalat.

A relatív tendenciák előretörése elsősorban azzal magyarázható, hogy a XIX., de különösen a XX. században mind nyilvánvalóbbá lesz az erkölcsök – és ezzel együtt igazságossági elképzeléseik – *heterogenitása* és *történeti* változása. A relatív tendenciák *két*, egymástól lényegesen különböző irányzatban öltenek testet. Az egyik irányzatot az jellemzi, hogy képviselőik csak az egyszer s mindenkorra szóló, nagybetűs „Igazságosság" elveinek kidolgozásában kételkednek, de nem vetik el egy relatív és pluralisztikus alapon álló igazságossági koncepció kidolgozásának lehetőségét, amely „hic et nunc" adna választ az igazságosság elméleti problémáira és alkalmazási lehetőségeire. A másik irányzat ennél lényegesen továbbmegy, s az igazságosságnak nemcsak abszolút formáit, de relatív megközelítését is megkérdőjelezi, és erőfeszítéseit arra koncentrálja, hogy kimutassa: az igazságosság teljes egészében „ideologikus" kategória, amelynek igazságtartalma tisztázhatatlan, és amely tulajdon-

képpen kiiktatandó a társadalmi életből vagy legalábbis annak bizonyos lényeges szféráiból.

Ezek a szkeptikus koncepciók azonban ókori elődeiktől eltérően nem egy általános szkepszisre építenek vagy arra az empirikus tényre, hogy az igazságosság sokfajta megítélése létezik, hanem az igazságossági problémák *tudományos eldönthetőségére* kívánnak választ találni. Igaz, ebben nemcsak az igazságosság válságát előidéző társadalmi körülmények játszottak közre, hanem a tudományelmélet fejlődése, illetve a neopozitivizmus hatása is. A tudományelméleté annyiban, hogy más tudományos fogalmakhoz hasonlóan az igazságosságot is szemantikai elemzésnek vetik alá, a neopozitivizmusé annyiban, hogy a vizsgálat eredménye elmarasztaló lesz.

„Nóvum" az is, hogy a múlt század végi újkantiánus kutatások nyomán előtérbe kerül – a korábban elhanyagolt – *érték*-probléma, amely az igazságosság szkeptikus megközelítésének alapvető bázisát képezi majd. Csaknem valamennyi szkeptikus felfogás közös jegye: az igazságosság értékjellegével indokolják az igazságosságra vonatkozó problémák tudományos eldönthetetlenségét.

A modern polgári igazságossági irodalmat azonban nemcsak a relatív, illetve szkeptikus tendenciák előretörése jellemzi, hanem a kutatások sajátos tematikája is.

A kutatások előterében csaknem kivétel nélkül nem az igazságosság általános problémái állnak, hanem a társadalmi igények hatására *a társadalmi igazságosság* kérdései. A jelentősebb művek ehhez a témához társadalomkritikai éllel közelednek, semmiképpen sem tartják kielégítőnek a társadalmi igazságosság korunkban fennálló helyzetét és állapotát. (Igaz, ez a kritika nemegyszer kiterjed a szocializmus elveire és gyakorlatára is.) Jellegzetességük, hogy zömmel olyan megoldást javasolnak, amelyek – állítólag – függetlenek a társadalmi rendszer lényegétől, elvileg egyaránt megvalósíthatók kapitalista és szocialista társadalmi feltételek között. Sajátosságuk az is, hogy felbontják a társadalmi igazságosság zárójeleit és behatóan elemzik a gazdasági és politikai, sőt nemegyszer még a kulturális, sőt az oktatási igazságosság problémáit is, szemben a korábbi filozófiai gyakorlattal, ahol a filozófusok a társadalmi igazságosság problémáit zömmel csupán általánosságban vizsgálták.

A társadalmi igazságosság kutatása jegyében még az eddiginél is nagyobb figyelmet szentelnek *a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség* problematikájának.

Továbbra is az érdeklődés homlokterében áll a *jog és az igazságosság* egymáshoz való viszonyának, mint a társadalmi igazságosság sajátos vetületének problematikája. A filozófiatörténetből ismert vita a XIX., de különösen a XX. században új indítékok következtében kel életre és töltődik meg sajátos tartalommal. A vita hátterében a polgári törvényesség értékének problémája húzódik meg, amelyet nemcsak a munkásmozgalom kérdőjelez meg, hanem a fasizmus is egészen sajátosan értelmez.

A következőkben megkísérlem bemutatni, hogy a fentiekben vázolt tendenciák és tematikai sajátosságok hogyan öltenek testet a modern polgári filozófia legjellegzetesebb igazságossági koncepcióiban.*

1.5.1. A RELATIVITÁSTÓL A SZKEPTICIZMUSIG

Miután a polgári filozófiában a relatív vonal a domináns, előbb ennek az irányzatnak a főbb reprezentánsait ismertetem. Az igazságosság relatív megközelítésének egyik legismertebb képviselője *Ch. Perelman*, a Bruxelles-i Université libre filozófiaprofesszora, aki csaknem egész munkásságát az igazságosság kutatásának szentelte. Perelman munkássága megközelítően két fő szakaszra osztható. Az első periódusban, amely a hatvanas évek közepéig tartott, mind történetileg, mind a jelenre vonatkozóan sokoldalúan elemezte az igazságosság problémáit, de végső fokon szkeptikus végeredményhez jutott. Nemcsak az abszolutista igazságossági koncepciókat kérdőjelezte meg, hanem kételyei voltak azzal kapcsolatban is, hogy egyáltalában megalkotható-e egy relatív igazságossági koncepció. Munkásságának második periódusában sem lesz Saulusból Paulus, továbbra is lehetetlennek tartja az igazságosság abszolutista megalapozását, de szkepszise háttérbe szorul és kísérletet tesz egy relatív igazságossági koncepcióhoz szükséges elvek kidolgozására.

Első szakaszának fő műve: a „Justice et raison", amelyben azt vizsgálja, hogy megalkotható-e az igazságosság egységes (monisztikus) és abszolút elmélete. Mivel azonban az igazságosság a filozófiatörténet (és a mindennapi élet) tanúsága szerint poliszemantikus (többjelentésű) terminus, a feladat csak úgy oldható meg, ha a különféle jelentéseket

* Terjedelmi okokból azonban nincs lehetőség arra, hogy valamennyi jelentősebb igazságosságról szóló munkát részletesen értékeljek, ezért arra szorítkozom, hogy a legismertebbek munkásságát értékelve, röviden kitérjek más elképzelésekre is.

csoportosítja, és egyenként feltárja: alapot szolgáltathat-e az adott jelentés egy univerzális igazságossági koncepció számára. Perelman szerint – eltekintve az egyes kisebb eltérésektől – az igazságosság kifejezést lényegében hatféle értelemben használták:

a) Mindenkinek ugyanazt („egyenlőség").
b) Mindenkinek érdemei szerint.
c) Mindenkinek munkája alapján.
b) Mindenkinek szükségletei szerint.
e) Mindenkinek rangja alapján.
f) Mindenkinek azon az alapon, ahogy a jog szerint megilleti. (Lásd *Ch. Perelman:* Justice et raison. 15. old.)*

Ezek után Perelman egyenként végigveszi az egyes igazságossági kritériumokat és megpróbálja meghatározni értéküket, időtállóságukat, felhasználási tartományukat. Az elemzés során Perelman a platóni dialektikát alkalmazza, feltárja az egyes elvek ellentmondásosságát, de az eredmény már korántsem platóni: különféle okok miatt egyik elv sem bizonyul alkalmasnak arra, hogy az igazságosság egyetlen bázisává váljon. Megállapítja, hogy „csak egy naiv racionalista hihet az evidens igazságosság és a vitathatatlan értékek megtalálásában. Mivel azonban minden érték önkényes, nincs – és nem is lehet – abszolút igazságosság." (*Ch. Perelman:* Justice et raison 75. old.) Művéből azonban kitűnik, hogy a vizsgált elvek gyengéi miatt egy relatív igazságossági koncepció megalkotása is nagy nehézségekbe ütközne. Könyvében a legnagyobb figyelmet – a történelmi hagyományokhoz híven – *az egyenlőség és az igazságosság* egymáshoz való kapcsolatának szenteli.

Az egyenlőség fontos igazságossági követelmény, amely azonban csak *szűk körben* alkalmazható. Az egyenlőség ugyanis csak ott és akkor igazságos, ahol és amikor az emberek valóságosan egyenlőek. Az emberek egyenlőségének példájául a halált hozza fel, amely mindenkit egyaránt elér. A halál egyenlőségével szemben az élet egyenlőtlensége áll.**

* Lényegében hasonló érveket fejt ki *N. Rescher* „Distributive Justice" c. könyvében. (Idézi Hankiss Elemér: Az igazságosságról. 545. old.)

** Az élet és a halál mint az egyenlőtlenség és az egyenlőség szembeállításával csak részben lehet egyetérteni. A halál ugyanis csak bizonyos vonatkozásban egyenlősít, amennyiben mindenki meghal, de ugyanakkor számos egyenlőtlenséget is tartalmaz. Egyenlőtlenség nyilvánul meg abban, hogy ki mikor és hogyan hal meg. Nem véletlen, hogy a vallásos felfogás bírálói az isteni igazságosság hiányát látják az ártatlan gyermekek halálában, a gyilkosok büntetlenségében és hosszú életében stb.

Az egyenlőség elv gyengesége, hogy eltekint az emberek valóságos különbségeitől és az absztrakt emberből indul ki. A releváns különbségek mellőzése azonban szükségszerűen oda vezet, hogy az egyenlő bánásmód (az egyenlőtlenekkel szemben) igazságtalanságokat szül. Ezen a ponton a polgári racionalista Perelman közeljut Marxhoz, aki az egyenlőtlenekre alkalmazott egyenlő jogot igazságtalannak tartja. „Über die Gerechtigkeit" c. művében ennek illusztrációjául az élelmiszerjegyet hozza fel. Az élelmiszerjegyekre – szükséghelyzetben, a létminimum biztosítása érdekében – mindenki ugyanazt kapja. De még ennek az egyenlőségelvre épülő intézkedésnek igazságosságát is meg lehet kérdőjelezni, mert az öregeknek, a betegeknek, a gyerekeknek, a terhes nőknek és a nehéz fizikai munkát végzőknek több járna. (Mint ahogy számos országban az élelmiszerjegyeknél is tettek különbséget bizonyos kategóriák között.) (Lásd *Ch. Perelman:* Über die Gerechtigkeit 181. old.)

Ezért az igazságosság másik nagy kérdése, hogy melyek azok az *egyenlőtlenségek*, amelyeknek érvényesítése nem szül igazságtalanságot, hanem az igazságosság megvalósításának előfeltétele.

Perelman négy lehetséges egyenlőtlenségelvet vizsgál meg: az érdemet, a munkát, a szükségletet és a rangot. (Az ötödik „a jog szerinti eljárás" más felosztási alapon keletkezett, éppúgy igényelhet egyenlőséget, mint egyenlőtlenséget.)

Az *érdem* a köztudat által elfogadott igazságosságképző faktorok közé tartozik, az emberek – bizonyos határok között – igazságosnak tartják, hogy közöttük érdemeik szerint különbséget tegyenek. Az érdemelvnek azonban megvannak a gyenge pontjai. A legnagyobb probléma, hogy noha az érdem-terminus jelentése elvontan általánosan elfogadott, abban még sohasem alakult ki közegyetértés, hogy konkrétan mit kell érdemnek tekinteni. Az érdem történelmileg változó kategória és csaknem általános, hogy egy korábbi társadalom érdemeit nem – vagy csak részben – ismerik el egy új társadalomban. Emellett tisztázatlan az is, hogy az érdem mennyire szubjektív és mennyire objektív kategória: vajon az objektív magatartás vagy a szubjektív szándék alapján kell-e megítélni az érdemeket? Mindennek következtében az érdemelv önmagában alkalmatlan az igazságos egyenlőtlenségek kialakítására, mivel egyértelműen nem dönthető el, hogy melyek az igazságosság alapjául szolgáló érdemek.

A *munkára* épülő igazságossági elvvel kapcsolatban más problémák jelentkeznek. Perelman elismeri, hogy ez realisztikusabb elv, azonban hiányzik belőle a morális elem. A munka szerinti igazságosság ugyanis

csak a teljesítményt értékeli, de figyelmen kívül hagyja az erőfeszítést, a hozzáállást. Az igazságosság azonban megkövetelné annak elemzését is, hogy önmaga erőihez képest mit nyújtott az ember, a munka elvénél azonban ez háttérbe szorul. Ezért Perelman a munka szerinti elosztást nem morális, hanem gazdasági elvnek tekinti, amely eredményesen funkcionálhat a gazdaságban (pl. arányos teljesítménybérezésként), de a morális tartalmú igazságosság számára már nem felel meg a maga egészében.

Egy másik művében újabb figyelemre méltó kritikai észrevételeket hoz fel a „munkaelv"-vel kapcsolatban. Nézete szerint a modern társadalomban a munkák oly mértékig differenciálódtak, hogy az egyes foglalkozások munkateljesítményei összemérhetetlenekké váltak. (Lásd uo. 193. old.)

A *szükségletek* szerinti különbségtételnél már ismét megtalálható a morális érték. A szükségletek figyelembevétele csökkenti a szenvedést, karitatív és ennyiben a kereszténység szeretetelvével áll rokonságban. A modern törvényhozásban alapelv, hogy biztosítsák az emberek legelemibb szükségleteinek kielégítését. Ennek jegyében szabják meg a minimális munkabért, korlátozzák a munkaidő hosszát stb. Ugyanakkor a szükségletek különbözősége és a kielégítésükre szolgáló javak elégtelen mennyisége miatt a szükségletek csak kiegészítő elvként szerepelhetnek (pl. abban a formában, hogy igazságos, ha legalább a minimális létszükségletek kielégítését mindenki számára biztosítják).

A négy lehetséges megkülönböztetési szempont közül a negyedikről van a legrosszabb véleménye Perelmannak. A *rangot*, amely gyűjtőkifejezése bizonyos társadalmilag kialakult és megrögzült különbségeknek, teljesen alkalmatlannak tartja arra, hogy – jogosan – igazságossági elvként funkcionáljon. A polgári haladás képviselője számára elfogadhatatlan, hogy igazságos legyen az emberek rendi, faji, vallási, nemzeti – alapon történő megkülönböztetése, mint ahogy jogosulatlannak tartja az összes, öröklésen alapuló, a születés tényével együttjáró kiváltságot is.

Külön problémaként veti fel Perelman az általa tárgyalt igazságossági elvek *kollizióját*. S itt nem is arra utal, hogy a negyedik elv (a rang szerinti) nyilvánvalóan ellentmond akár a munka szerinti, akár a szükséglet szerinti igazságosságnak, mivel a rangot eleve alkalmatlan igazságossági elvnek tekinti. A probléma abból adódik, hogy ellentmondás áll fenn a – viszonylag – pozitív igazságossági elképzelések között is. Így pl. a szükségletelv és a munkaelv óhatatlanul szembekerül egymással mindazokban az esetekben, ahol az emberek szükségletei és teljesítménye eltérnek egymás-

tól. Példaként hozza fel Perelman két munkás esetét, akik közül az egyik nagycsaládos, a másik család nélküli. Ilyenkor vagy a szükséglet alapján részesülnek és akkor ez részben igazságtalan a családtalan számára, vagy a munka alapján, és akkor a családos kerül hátrányba. (Lásd *Ch. Perelman:* Justice et raison. 44. old.)

De nem bizonyul egyedül alkalmas igazságossági elvnek a *jogszerűség* sem. Avval a tétellel szemben, hogy a jogszerűség az igazságosság kritériuma, lényeges ellenérvek hozhatók fel. A jog nem szakítható ki abból a társadalomból, amelyben létrejön, magán viseli annak jegyeit. Ezért a jog korántsem fejez ki mindig általános érdeket, a jog önmagában nem mentesít a törvényhozó önkényétől. Ennek következtében teljesen jogos az a kérdés, hogy vajon minden törvény mint az igazságosság megtestesítője, tiszteletet érdemel-e? Hivatkozik arra is, hogy a jog egész története összefonódik a méltányossággal. A jog ugyanis gyakran nem tesz eleget az igazságosság követelményeinek, ezért igényli a méltányosságot, mint igazságosságos korrekciót. Híven tükrözi ezt a „Dura lex, sed lex" („Kemény jog, de jog") mondás, amely a jog esetenkénti ridegségét, keménységét, sőt embertelenségét fejezi ki. De érvel Perelman avval is, hogy a jogrendszer nem egyszer inkoherens, két jogszabály összeütközhet egymással, s ilyenkor jogon kívüli összehasonlítási alap, közös mérce kell az igazságossági fokok eldöntéséhez. A konklúziója: „Ahhoz, hogy egy jogi döntés igazságos legyen, nem elég a jogszerűsége, az igazságosság elvével is összhangban kell hogy álljon." (*Ch. Perelman:* Über die Gerechtigkeit. 188. old.) Ebből értelemszerűen következik, hogy az igazságosság nem eshet egybe a jogszerűséggel.

Végeredményben Perelman nézetei alapján egy elég szkeptikus kép bontakozik ki. Abból a helyes alapgondolatból, hogy önmagában egyetlen igazságossági elv sem alkalmas arra, hogy az igazságosság egyetlen bázisává váljon, Perelman ahhoz a következtetéshez jut, hogy alig van valami megőrizni való egy igazságossági koncepció számára.

Perelman azonban több évtizedes munkássága során túljut a fő művében vallott szkeptikus felfogáson, és a hatvanas évek második felétől írt műveiben már el kívánja magát határolni mind az abszolutisztikus, mind a szkeptikus elképzelésektől.

Álláspontjának változása először az értékek jellegéről szóló újabb nézetében tükröződik. Míg a „Justice et raison"-ban még egyértelműen azt vallja, hogy minden érték önkényes, későbbi munkáiban már úgy nyilatkozik, hogy az értékproblémát évszázadokig elhanyagolták és az értéke-

ket vagy önkényeseknek, vagy evidenseknek tartották. Van azonban egy harmadik – helyes – elképzelés: az érték nem teljesen önkényes. (Lásd uo. 207–209. old.) Ezért elhatárolja magát attól a felfogástól is, amely szerint nem dönthető el, ha valaki más világnézet alapján igazságtalannak tart valamit. (Lásd uo. 204. old.) Mindezek alapján fenntartja ugyan kritikai észrevételeit az egyes igazságossági elvekkel kapcsolatban, de arra törekszik, hogy megkeresse ugyanezeknek az elveknek a pozitív oldalait is. Ennek jegyében nemcsak az egyenlőségre épülő igazságosság korlátait ábrázolja, hanem azt is megvilágítja, hogy mennyiben nélkülözhetetlen eleme az igazságosságnak az egyenlőség. Ahhoz a radikalizálódó polgári vonalhoz csatlakozik, amely szerint az embereket nemcsak jogilag kell egyenlőeknek tekinteni (törvény előtti egyenlőség), hanem a társadalomnak egalizálási feladatai is vannak: az emberek egyenlőtlen *társadalmi feltételeit egyenlővé* kell tennie. Az egyenlővé tétel azonban – a dolgok logikája következtében – nem egyenlő bánásmódot igényel, hanem „a defavorizáltak előnyben részesítését". Az „Egalité et valeur" c. művében ezért egy olyan intézkedésrendszert igényel, amely a „társadalmi egyensúlyra veszélyes különbségek eltüntetésére szolgál". Ennek elemei a progresszív adózás, a hadi- és egyéb rokkantaknak munkahelybiztosítás, ösztöndíj a szegény családok gyerekeinek stb. Perelman tehát felismeri, hogy az egyenlőség nemcsak akkor funkcionálhat igazságossági elvként, ha az emberek egyenlően részesülnek, hanem akkor is, ha a bánásmód, juttatás egyenlőtlen egy megvalósítandó egyenlőség érdekében.

Ugyanakkor Perelman szembefordul a szélsőségesen egalitariánus törekvésekkel is. „A keresett érték nem egy tökéletes egyenlőség, amely nemcsak zsarnoki, de nyomorúságos és illuzórikus is lenne." (*Ch. Perelman:* Egalité et valeur. 324–325. old.)

Még élesebben figyelhető meg Perelman eltávolodása a szkepticizmustól a jog igazságossága kérdésében. Míg előző munkásságában a hangsúly arra helyeződött, hogy miért nem lehet a jog automatikusan igazságos, addig későbbi műveiben – részben fenntartva előző álláspontját is – azt kutatja, hogy melyek azok a racionális igazságossági elvek, amelyek a törvényhozót, a bírót igazságossá teszik. S ha Perelman itt nem is ad újat, hanem az újkori polgári filozófia hagyományainak folytatója (így hivatkozik a bírói pártatlanságra, az önkényesség elvetésére, arra, hogy a törvényhozó ne csoportérdeket képviseljen, hanem a közérdeket stb.), a tendencia egyértelmű: az igazságossági elveknek már nem a fonákja, hanem a színe domborodik ki. Mi több, miután munkássága során igyekezett

bebizonyítani, hogy mindeddig – elvi okokból – nem született egyetértés az igazságossági elveket illetően, Kantra hivatkozva célul tűzi olyan elvek megalkotását, „amelyeket minden értelmes lény elfogad, amelyek ... egy – képzelt – Auditorium Universale előtt is megállnák a helyüket". (*Ch. Perelman:* Über die Gerechtigkeit. 220. old.)

Perelman munkásságának értéke ellentmondásos. Végkövetkeztetéseivel nem lehet egyetérteni, sem az első szakasz szkepticizmusával, sem a második szakasz illuzórikus érdekegységet feltételező „Auditorium Universalé"-jával. Részletgondolataiban azonban sok megszívlelendő található. Alighanem igaza van abban, hogy az igazságosság problémái csak pluralista alapon, több elv együttes alkalmazásával oldhatók meg. S egyet lehet érteni számos kritikai észrevételével is, amelyek az egyes igazságossági elvek ellentmondásaira vonatkoznak.

Az egyenlőség és az egyenlőtlenség problémái azonban nemcsak Perelmant foglalkoztatják, hanem a többi relatív alapon álló igazságosság-kutatót is. Legtöbbjüknél – eltéréseik ellenére – két egymással összefüggő, egymást kiegészítő tendencia figyelhető meg. Az egyik az egalitarianizmustól való elhatárolódás és *az egyenlőség lehetséges árnyoldalainak* felvázolása egy jobb egyenlőségi koncepció kidolgozása érdekében. A másik: *túllépés az egyenlőség formális értelmezésén*, a különböző tartalmi lehetőségek keresése.

A korlátlan egyenlőségi elv bírálata elsősorban arra épül, hogy az egyenlőség önmagában éppúgy vonatkozhat pozitív, mint negatív emberi magatartásokra. A baj, a kár egyenlősége azonban „antiérték" (Unwert). Erre figyelmeztet Jhering: „Milyen értéke van a tartalomtól független egyenlőségnek? Az egyenlőség a nyomor egyenlősége is lehet." (*Jhering:* Der Zweck im Recht. Breitkopf–Häktel 1923. 287. old.)

Hasonló veszélyekre figyelmeztet évtizedekkel később Frankena és Ginsberg is. Frankena szerint elképzelhető, hogy egy zsarnok egyenlően bánik alattvalóival (azaz valamennyit rettegésben tartja), de vajon lehet-e ezt igazságosnak tekinteni? (Lásd *W. Frankena:* The Concept of Social Justice. 12. old.)

Ginsberg pedig a következő példát hozza fel: ha egy osztály összes tagjait kínozzák, az aljasság nem csökken attól, hogy senkivel sem tesznek kivételt. (Lásd *M. Ginsberg:* On Justice in Society. 69. old.)

Hasonló – a fasizmus szörnyűségei által befolyásolt – gondolatkörből erednek Friedrich megjegyzései is. Friedrich szerint az egyenlőség sajátos formája a totalitarianizmus által alkalmazott „gleichschachtolás", az

emberek rákényszerítése arra, hogy az uralkodó rend eszményei jegyében egyformán gondolkodjanak. S aki ki akarja magát vonni az ilyen egyenlőség alól, annak erőszak jut osztályrészül. „Ha nem akarsz a testvérem lenni, beverem a koponyádat" – idézi Friedrich a régi német mondást. (*C. J. Friedrich:* La crise de l'égalitarisme. 309–310. old.)

Stern viszont arra mutat rá, hogy az egyenlőség árnyoldala: az uniformitás nem kötődik meghatározott államformához, hanem a modern életforma egyik jellegzetes veszélye. (Lásd *A. Stern:* Equality. Akten des XIV. Internationalen Kongress der Philosophie. VI. köt. Wien 1969. 523. old.)

Az egyenlőség bírálatával kapcsolatban Frankena arra hívja fel a figyelmet, hogy az egalitarianizmust nem szabad leegyszerűsítetten értelmezni. „Csak a legrosszabb egalitariánus irányzat kíván mindenkinek egyformát." (*W. Frankena:* The Concept of Social Justice. 11. old.)*

Lényegesen kisebb az egyetértés az egyenlőség *pozitív tartalmát* illetően. Ebben kétségtelenül közrejátszik, hogy az egyenlőség mint igazságosság problémája messze túlnő az eredeti etikai-filozófiai kereteken, jellegzetes társadalom-politikai töltéssel rendelkezik, s így az állásfoglalásokat erősen befolyásolja, hogy szerzőik mennyire kritikusak a kapitalizmussal mint társadalmi berendezkedéssel szemben.

A kiindulópont azonban még közös: a szerzők egyaránt elfogadják azt a feltevést, hogy az igazságosság több mint formális egyenlőség. Megegyeznek abban is, hogy az egyenlőség önmagában se nem természeti, se nem társadalmi tény, hanem posztulátum. Stern szerint az az állítás, hogy minden ember egyenlőnek született – ahogy azt Hobbes feltételezte – nem metafizikai tény, hanem posztulátum. Az emberek ugyanis biológiailag is, társadalmilag is egyenlőtlennek születnek.

Ugyanakkor *Wilson* leírja, hogy számos filozófus, így pl. Winch számára a másokat egyenlőnek tartás logikailag szükségszerű a társadalom számára. (Lásd *J. Wilson:* Why Should Other People Be Treated as Equal? In: Egalité. 297. old.)

Hasonlóképpen Brecht arra mutat rá, hogy az egyenlőség nem tudományos elv, nem építhető fel pusztán tudományos eszközökkel, hanem vallási, illetve világi követelmény. (*A. Brecht:* The ultimate standard of justice. 67. old. In: *C. J. Friedrich:* Justice, the just political act.)

* Szellemes példát hoz fel annak illusztrálására, hogy a legegyszerűbb egyenlőtlenség mennyiben lehet igazságos. Ha C gitárt kér és D bendzsót és meg is kapják, akkor nem egyenlően részesültek és ez mégis igazságos.

Az eltérések ott jelentkeznek, amikor meg kell határozni, hogy milyen szférában és milyen fokig legyenek egyenlőek az emberek és melyek ennek társadalmi feltételei.

Ezt a kérdést – ahogy arra a bevezetőben már utaltunk – rendszerint nem általánosságban, hanem a konkrét gazdasági, politikai és egyéb szférák viszonylatában vizsgálják.

A *gazdaságban* érvényesülő igazságossággal kapcsolatban Bodenheimer megjegyzi, hogy a XIX. században Nyugaton a „laissez faire, laissez passer" testesítette meg az igazságosságot, azonban a XX. században a probléma sokkal összetettebb volt. Felvetődött a tulajdon, a teljesítmény, a szükséglet szerinti elosztás igazságosságának problémája. Bodenheimer szerint nem a tulajdon jellege dönti el a gazdasági igazságosságot. Tételének alátámasztásául igen jellegzetes véleményeket idéz. Benan szerint: „Ami állami tulajdon, az senki tulajdona. Mindenki üzlete – senki üzlete." Brunner viszont azt állítja, hogy „Sem a magántulajdon, sem a köztulajdon önmagában nem igazságos." (*E. Bodenheimer:* Treatise on Justice. 165. old.)

Bodenheimer felfogása jellegzetes féligazság. Amennyire igaz az, hogy a tulajdon jellege önmagában nem dönti el sem az egyenlőség, sem az igazságosság problémáját, annyira hibás elvonatkoztatni a tulajdon jellegétől, a tulajdon semlegességét hirdetni.

A gazdasági egyenlőség problémáját (és nemcsak azt!) a mélyebbre látó gondolkodók az *esélyegyenlőség* kérdéseként is megfogalmazzák, és általában úgy vélik, hogy társadalmukban nem áll fenn az esélyek egyenlősége. A „laissez faire, laissez passer" korszakát azért marasztalják el, mert az idő tájt az esélyek egyenlősége csak formálisan érvényesült, tartalmilag azonban az ellenkezője realizálódott.*

* Az esélyegyenlőség problémájáról már a századforduló idején is nagy vita folyt Angliában. A vita tárgyát elsősorban az képezte, hogy vajon a liberalizmus önmagában, állami beavatkozás nélkül is képes-e biztosítani az emberek esélyegyenlőségét. A résztvevők jelentős része azt vallotta, hogy a „laissez faire, laissez passer" elve s a szabad verseny korántsem ad egyenlő esélyeket a különböző emberek számára, ezért az emberek között vagyoni polarizálódás jön létre, ami igazságtalan és ugyanakkor hátráltatja a versenyt is. Ennek kapcsán megfogalmazódtak olyan követelések, mint az öröklés megszüntetése és az azonos színvonalú oktatás biztosítása az egyenlő start érdekében. Mindez azonban polgári keretek között maradt, célja az „igazi verseny" feltételeinek megteremtése állami beavatkozás segítségével, de a magántulajdon alapján.

Az esélyek egyenlőségét kérdőjelezi meg Friedrich is, azzal az eltéréssel, hogy szerinte az esélyek egyenlősége sohasem létezett, még a szocialista országokban sem, amelyeknél az „új osztály" az akadálya az esélyek egyenlőségének. Friedrich – de más szerzők is – előszeretettel idézik a helyzet jellemzéseként Orvell „Animal Farm"-jának egy részletét, amelyben egy disznó azt mondja a lónak: *„Mi mind egyenlőek vagyunk, de vannak, akik egyenlőbbek másoknál."* (*C. J. Friedrich:* Justice... 315–317. old.

Az esélyegyenlőség megteremtésének feltételeit általában az adott társadalmi rend keretei között képzelik el. Jellegzetesen ir erről Galbraith: „Biztosítani minden családnak egy minimális standardot... segít az ellen, hogy a szülők szerencsétlensége vagy szegénysége, függetlenül attól, hogy megérdemelt-e vagy sem, ne kísérje a gyereket. Segít abban is, hogy a baj ne legyen önmegörökítő." (Idézi *E. Bodenheimer:* Treatise on Justice. 84. old.) Mindez illuzórikus javaslatokhoz vezet. Így Ginsberg szerint a gazdasági igazságosság nem zárja ki a magántulajdont, hanem csak azt a formáját, amely hatalmat ad mások felett. (*M. Ginsberg:* On Justice in Society. 103. old.)

Ami a *politikai egyenlőséget* illeti, a különböző szerzők ide általában az emberi jogokat sorolják, beleértve a törvény előtti egyenlőséget is (rámutatva arra, hogy az egyenlőségnek ki kell terjednie a hatalomban való részvétel demokratikus jogára).

Charvin rámutat arra, hogy a politikai igazságosság a liberalizmus terméke, azé a korszaké, amikor az állam már nem csendőrként jelenik meg. Némileg ellentmond azonban e feltételezésnek, hogy a politikai igazságosság fő funkcióját az államhatalom megfékezésében látja, mivel csak így biztosítható a polgárok valódi politikai egyenlősége. (Lásd *R. Charvin:* Justice à la politique. Paris 1968. 3–4. old.)

Jellemző ugyanakkor, hogy az eljárásban találják meg azt a szférát, amelyben az egyenlőség leginkább érvényesül. „Tény, hogy az eljárás szférája az, ahol az egyenlőség a legszélesebb mértékben található" – írja Freund. (*P. A. Freund:* On Law and Justice. 97. old.)

Az *eljárás* egyenlőségén elsősorban az egyenlő bánásmódot értik, valamint az önkény kizárását.

Az egyenlőségkutatások megélénkülését jelzi, hogy az utóbbi évtizedben megnőtt azoknak a *szociológiai vizsgálatoknak* és értékeléseknek a száma, amelyek a különböző nyugati országokban a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség különböző formáit vizsgálják. Így pl. Jenks

„Inequality" c. művében, amelyet az USA egyenlőtlenségviszonyairól írt, több tucat művet sorol fel, amelyek hasonló témakörből íródtak. (Lásd *C. Jenks:* Inequality. New York 1972. 369–381. old.) Jenks (és munkatársai) művükben nemcsak a gazdasági és politikai egyenlőség problémáit elemzik, hanem a genetikai, iskolai stb. egyenlőség kérdéseit is.

Hasonló kutatásokat végeztek az NSZK-ban és más országokban. (Lásd *Kolosi Tamás:* A tőkés osztályviszonyok fejlődési tendenciái a Német Szövetségi Köztársaságban. Budapest 1977.) Ide sorolhatók Bourdieu elemzései is, amelyek a franciaországi társadalmi egyenlőtlenségekre vonatkoznak. (*P. Bourdieu:* A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Gondolat Könyvkiadó 1978.)

Ami a szociológiai elméletek tartalmát illeti, azok híven tükrözik a polgári gondolkodásban fellelhető különböző tendenciákat. A társadalmi egyenlőségek és egyenlőtlenségek értékelésében az utóbbi évtizedekben lényegében két alapirányzat figyelhető meg. Az első az ún. *funkcionalista* felfogás, amelynek Menenius Agrippától Comte-ig és Spencerig számos elődje volt, a társadalmi egyenlőtlenségeket nemcsak szükségszerűeknek, hanem végső fokon hasznosaknak is tekinti. Híven fejezi ki ennek az irányzatnak a magját Davis gondolata: „A társadalmi egyenlőtlenség egy ösztönösen kifejlett eszköz, amelynek segítségével a társadalom biztosítja, hogy a legfontosabb pozíciókat tudatosan a legjobb képességű személyek töltsék be." (Kolosi Tamás–Papp Zsolt–Gombár Csaba–Pál László–Bara János: Réteghelyzet – rétegtudat. A továbbiakban: Réteghelyzet. Kossuth Könyvkiadó 1980. 164–165. old.) A funkcionalizmus, amióta alapelveit a negyvenes évek elején Parsons meghirdette, számos vita eredményeként jelentős mértékben finomította ugyan koncepcióját, de az alapgondolat, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek – csökkentve a velük járó ellentmondásokat – végső fokon pozitív funkciót töltenek be, megmaradt.

Ezzel szemben lényegesen haladóbbak az ún. *konfliktuselméletek*, „amelyek a társadalmi osztályok, rétegek, csoportok eleve egyenlőtlen gazdasági, kulturális és ebből következő hatalmi helyzetéből magyarázzák a társadalmi strukturális egyenlőtlenségeket". (Uo.) A két felfogás közötti alapvető különbség abban áll, hogy a konfliktuselméletek szerint (amelyeknek megalapozója Dahrendorf) az egyenlőtlenségek fennállása különféle konfliktusokhoz vezet, ezért korántsem feltétlenül hasznosak és igazságosak.

A több évtizedes vita eredményeként szintézis-kísérletek is születtek (ilyen pl. Lenskié), amelyek megpróbálták mindkét elvet beépíteni a társadalmi egyenlőtlenségek magyarázatába.*

A polgári gondolkodás másik fő vonala nem marad meg a relatív keretek között, hanem eljut a *szélsőséges szkepticizmusig.*

Ennek az irányzatnak legjelentősebb képviselője, egyben – nem véletlenül – a modern jogpozitivizmus kiemelkedő alakja, Hans *Kelsen.* Kelsen a „Reine Rechtslehre" „Tiszta jogtan" c. fő művében monográfiányi terjedelemben foglalkozik az igazságosság problémáival.

Kelsen alapvető hipotézise, hogy az eddigi igazságossági koncepciók hamis úton jártak, amikor arra törekedtek, hogy meghatározzák az igazságosság kritériumait. Szerinte az igazságosság bármely felfogása mögött egy szubjektív értékítéletsor húzódik meg, amelynek igazsága értékvoltánál fogva eldönthetetlen. Ennek alapján ahhoz a konzekvensen pozitivista következtetéshez jut, hogy az igazságosságra vonatkozó tudományos kutatásnak ki kell merülnie az igazságossági koncepciók leírásában és bírálatában, ám teljesen hibás és felesleges bármelyik koncepció mellett elköteleznünk magunkat. „Mivel tudományosan nem dönthető el, hogy mi az igazságosság, vagyis előírni, hogyan cselekedjenek (igazságosan – *F. T.*) az emberek, nem marad más, mint leírni, hogy mi az, amit tényleg igazságosnak tartanak, anélkül, hogy azonosítanánk magunkat valamelyik értékítélettel." (*H. Kelsen:* Reine Rechtlslehre. 365. old.)

Ha Kelsen csak ennyit tenne, akkor nem haladná túl a neopozitivista filozófusoknak az értékítéletek – köztük az igazságosságra vonatkozók – igazságtartalmát megkérdőjelező álláspontját. Kelsen azonban ritka alapossággal lát hozzá hipotézisének igazolásához, s ennek érdekében kritika tárgyává teszi az összes jelentősebb igazságossági elképzelést. Nemcsak arra épít, hogy mivel valamennyi értékmozzanatot foglal magában, eleve nem dönthető el igazságuk, hanem konkrétan is megpróbálja bebizonyítani, hogy értékjellegük mennyiben teszi álláspontjukat tudományosan védhetetlenné.

Először az ún. *racionális* igazságossági koncepciók elképzeléseit veszi szemügyre. Bírálatát a filozófiatörténet – viszonylag – legáltalánosabban elfogadott elvének, a „suum"-nak elemzésével kezdi. A „suum" legfőbb hibája tautologikus, semmitmondó volta – állapítja meg Kelsen –, ez az

* A különböző álláspontokról, és érvrendszerükről részletesebben ír Papp Zsolt a „Réteghelyzet" 163–171. oldalán.

elv ugyanis csak annyit mond ki, hogy mindenkinek „az jár, ami jár". Ennyiben ugyan evidens, de önmagában használhatatlan, mert feltétlenül igényli annak a meghatározását, hogy kinek mi jár. Ehhez vagy a konkrét jog szükséges, vagy további, újabb megalapozást igénylő – és épp ezért vitatható – igazságossági elvek.

Még problematikusabb Kelsen szerint az ulpianusi igazságossági elv második, az újkorban gyakran használt tétele, a „nemini laedere" („senkinek sem ártani"), amelyet rendszerint abban a formában szoktak alkalmazni, hogy „Bánj másokkal úgy, ahogy veled kívánnád, hogy bánjanak". Ennek a látszólag magától értetődő elvnek a konzekvens alkalmazása oda vezetne, hogy senkit sem lehet megbüntetni (pl. börtönbe zárni), mert az emberek túlnyomó többsége nem kívánja saját magának, hogy ilyen módon büntessék. (Lásd uo. 366–367. old.)*

Élesen bírálja Kelsen Arisztotelész igazságossági koncepcióját is. Itt elsősorban a híres „*Mesotes*" elvet veszi célba. Kétségbe vonja, hogy az „arany középút" vagy egyszerűbben a „közép" lenne az igazságossági probléma megoldása. Ha ugyanis feltételezzük, hogy az igazságosság, minden erény közös jegye, (mivel a közép, a mérték megtalálása teszi őket erénnyé), akkor teljesen megválaszolatlan marad az a kérdés, hogy mitől szélsőségesek azok a pólusok, amelynek közepe az igazságosság. A pólusok nem következnek a „Mesotes" elvéből, a szélsőségeket „az adott társadalom határozza meg és nem a »Mesotes«-formula" – véli Kelsen. A konklúzió: Arisztotelész igazságossági koncepciója nem „áll meg önmagában", társadalmanként változó értékmozzanatokra épül, amelyek maguk is problematikusak. (Lásd uo. 375–376. old.)

Kiterjed a bírálat az arisztotelészi „*érdemelv*"-re is, amelyet Kelsen történelmileg a legfontosabb igazságossági elvnek tart. Az „érdemelv" legfőbb fogyatékossága, hogy szintén kiegészítésre szorul. Kelsen szerint az érdemelv lényege – leegyszerűsítve – „a jónak a jóért jó jár, a rossznak a rosszért rossz". Ennek az elvnek első fogyatékossága, hogy – ez előzőekhez hasonlóan – önmagában üres, mert egy normarendszert előfeltételez, amely megmondja, hogy mi a jó és mi a rossz, ennek hiányában az elv alkalmazhatatlan.

* Részletesen kritizálja Kelsen Kant „kategorikus imperatívusz"-át és Aquinói Tamás igazságossági felfogását. Ez utóbbival kapcsolatban a „logikai körbenforgás" vétkében marasztalja el Aquinói Tamást, hivatkozva arra, hogy az igazságost a jóval, a jót pedig az igazságossal határozza meg. (Lásd uo. 368–374. old.)

További hibája, hogy az adott és a kapott jó, illetve rossz ritkán azonosíthatók egymással. A „talió"-t kivéve a bűn és a büntetés nem esnek egybe, csak nyelvileg áll fenn közöttük egyenlőség, tartalmilag azonban nem, mert a büntetés más, mint az elkövetett bűn. Igazi különbségük azonban nem ebben az eltérésben van, hanem abban, hogy a „bűn" még a „talió" esetében is gyökeresen más jellegű, mint a büntetés: a bűn „Unwert", (jobb kifejezés híján „antiérték"), míg a büntetés „Wert" (érték). „Vagyis a rossz reakciója nem rossz, legfeljebb szubjektíven az, a bűnös számára." (Lásd uo.)

Végül még egy – igen lényeges – ellenvetést hoz fel Kelsen az érdemelvvel szemben. Ez az *igazságosság kvantifikálhatatlansága.* Kelsen szerint egy magatartás vagy megfelel egy normának vagy nem, csak jó lehet vagy csak rossz, pozitív vagy negatív értékként fogható fel, de a „pozitívabb"-nak, vagy a „negatívabb"-nak e helyütt nincs értelme. Ezért az érdemmel összhangban álló arányosság, mint az igazságosság alapja, sohasem objektív, hanem mindig szubjektív, mert a kvantitatív mérés lehetetlen.

A továbbiakban kritizálja Kelsen az újkori filozófiának azt az elgondolását, hogy *az egyenlőség*, de különösen a törvény előtti egyenlőség az igazságosság lényege. Ezzel kapcsolatban két ellenvetése van. Az egyik az, hogy az igazságosság a filozófiatörténet tanúsága szerint nem egyenlőség, hanem egyenlőtlenség; az egyenlőség összes hívei kiemelték, hogy az egyenlőségelv természetes következménye, hogy amiben az emberek egyenlőtlenek, abban egyenlőtlenül kell velük bánni, s ez az utóbbi – mai kifejezéssel – a „túlsúlyos mozzanat". De megkérdőjelezi Kelsen a törvény előtti egyenlőséget is. „A törvény előtti egyenlőség nem más, mint a törvények szabályszerű alkalmazása. Ezért ez egyáltalán nem egyenlőség, hanem normaszerintiség."

Végül rámutat Kelsen arra, hogy a racionális igazságkoncepciók nemcsak önmagukban ellentmondásosak, hanem egymásnak is ellentmondanak (pl. az érdemelv a szükségletelvnek). (Lásd uo. 375–387. old.)

Behatóan foglalkozik Kelsen az igazságossági koncepciók másik nagy válfajával, az általa *metafizikusnak* nevezett elképzelésekkel. Ide döntően a természetjogi felfogásokat sorolja Platóntól a jelenkorig. Nézete szerint a metafizikus igazságossági elvek éppúgy nem fogadhatók el, mint a racionálisak. Fő ellenérvei, amelyeket több helyütt meg is ismétel, a következők. Először abban marasztalja el a természetjogi megközelítést, hogy az elszakítja egymástól a „Sein"-t és a „Sollen"-t. A természetjog „Sol-

len"-jei nem a valóságos létből, illetve a hatályos jogból következnek, hanem – különösen a vallásban – misztikus forrásból erednek.

Másodszor a természetjog alapfeltevéseivel ellentétesnek tartja azt a tényt, hogy a természetjog egyrészről az örök igazságosság igényével lép fel, másrészről – ennek teljesen ellentmondóan – az egyes természetjogi elképzelések nagymértékben különböznek egymástól, illetve koronként jelentősen változik tartalmuk. (Lásd uo. 399–440. old.) Mindezek alapján az összeredmény lesújtó: „Az igazságosság általános fogalma a döntő kérdés vonatkozásában: hogyan bíráljuk el az emberi cselekedeteket, csak teljesen üres lehet." (Uo. 387. old.)*

Ha azonban az igazságosságnak csak története van, de tudományos értéke nincs, akkor joggal vetődik fel a kérdés: mi legyen az igazságossággal? Kelsen válasza egyértelmű: az igazságosságot ki kell iktatni a jog megalapozó elvei közül. Nincs szükség kétféle jogra. Az általa képviselt „tiszta jogtan" *monisztikus*, amelynek jegyében a pozitív jognak nem lehet semmiféle jogon kívüli, tudományosan igazolhatatlan értékhordozó alapja, a pozitív jog önmaga által megalapozott.

Kelsen végletekig vitt jogpozitivizmusa konzekvens, de szélsőséges álláspont. Kelsen túllép még a nietzschei követelményen is, a „minden eddigi érték átértékelésén", mivel nem átértékelni kíván, hanem ki akarja küszöbölni az igazságosságot, mint a jogfejlődés indítékát, mint a jogszabályok vagy a jogalkalmazás mércéjét. Kelsen bírálatát azonban nemcsak a szélsőségesség jellemzi, hanem az is, hogy egyúttal rátapint a modern igazságossági problematika jónéhány alapvető gyengeségére, és ellenérvei számos racionális magot is tartalmaznak.

A szélsőségesség fejeződik ki abban, hogy Kelsen irreális követelményt támaszt a történelmileg létrejött igazságossági elvekkel szemben, amikor *„önalapúságot"* vár el tőlük. Kelsen ideálja itt az a jog, amelynek hatályosságához, érvényességéhez nincs szükség semmiféle ideológiai támaszra, értékvilágra, teljesen elegendő, ha az alkotmány előírta körülmények

* 1. Hasonlóképpen vélekedik Ehrlich, aki szerint azt, hogy valami igazságos-e, éppoly kevéssé lehet bizonyítani, mint egy gótikus templom szépségét. (Lásd *E. Ehrlich:* Grundlegung der Soziologie des Rechtes. Berlin 1967. 163. old.)

2. A kételyek azonban nem merülnek ki abban, hogy az igazságosság eldönthető-e vagy sem, hanem – logikusan – kiterjednek arra is, hogy megvalósítható-e az igazságosság. Kaufmann szerint az igazságosság valóra váltását illetően rendkívül erősek a kétségek, s ez „a XX. század egyik legélesebben kirajzolódó vonása". (*W. Kaufmann:* Doubts about Justice. In: Ethics and Social Justice. Albany 1968. 55. old.)

között születnek meg a jogszabályok. S hogy az „önnemzés" tökéletes legyen, maga az alkotmány is a jog része. (Lásd *H. Kelsen:* Reine Rechtslehre. 444. old.) Az igazságosság „önalapúsága" azonban olyan feltevés, amelyet az igazságossági elmélet „nagyjai" sohasem vallottak magukénak, csak kivételesen fordul elő, hogy valaki elfogadja ezt a hipotézist. A kivételek közé tartozik az „antipozitivizmus" egyik jelentős kortárs képviselője, Radbruch, aki a következőket írja: „A pozitív jog mércéje, a törvényhozó célja az igazságosság. Az igazságosság abszolút érték, mint az igaz, a jó, a szép, mivel alapja önmagában van és nem vezethető le magasabb értékekből." (*G. Radbruch:* Vorschule der Rechtsphilosophie. Göttingen 1959. 24. old.)

Platón és Arisztotelész óta az igazságossági koncepcióknak szinte általánosan elfogadott alapgondolata, hogy az igazságosság (legyen az társadalmi igazságosság vagy az egyénekre vonatkozó erkölcsi igazságosság) nem szakítható el a többi értékektől; az igazságosság tartalma jelentős mértékben függ ezektől a vélt „örök" vagy társadalmilag konkrét értékektől. Ezért amit Kelsen számon kér az igazságossági koncepcióktól, az nem az igazságossági elméletek (és ezzel együtt a társadalomban valóságosan funkcionáló igazságosság) gyengéje, hanem ellenkezőleg, erénye. *Az igazságosság társadalmi hatékonyságának elengedhetetlen feltétele értékfüggősége, beágyazottsága az értékek rendszerébe*, az igazságosság magas társadalmi presztízsének egyik fő alapja, hogy közvetítője más lényeges értékeknek.

De kifejeződik a szélsőségesség abban is, hogy Kelsen a dichotómia alapján veti el az igazságosság kulcskategóriáját, az arányosságot. A valóságban az erkölcsi kategóriák funkcionálásának ugyancsak alapfeltétele árnyaltságuk, „széthúzott skálájuk", ami megengedi fokozásukat. A „valami vagy jó, vagy rossz" kérdésfeltevést csak a Kelsentől igen távol eső vallási koncepciókban találjuk meg, de még ezek is rákényszerülnek arra, hogy pl. a bűnök között nagyságrendi fokozatokat állapítsanak meg. A valóságban a jó és a rossz éppúgy fokozható, mint az igazságos és igazságtalan. Abban azonban már igaza van Kelsennek, hogy az igazságosság alapjául szolgáló magatartás egzakt módon, precízen nem kvantifikálható és ez igen komoly elméleti és gyakorlati nehézségeket okoz pl. a büntetési rendszerek kidolgozásánál. Mint ahogy Perelmanhoz hasonlóan igaza van abban is, hogy az egyes racionális igazságossági elvek kollíziója nem megoldott.

Végül egyet lehet érteni azokkal a kritikai megjegyzéseivel is, amelyek

a természetjogi felfogás megalapozottságának fogyatékosságaira vonatkoznak.

Kelsen jogpozitivizmusa nem kivételes jelenség, a modern polgári jogfilozófiában tartós polémia folyik *a jogpozitivizmus és a természetjogi irányzat* között – többek között – a jog igazságosságáról. A jog igazságossága nem az igazságosság alapproblémája ugyan, de nem sorolható a perifériális kérdések közé sem. Nem tartozik a fő vonulathoz, mert előtérben látszólag csak egy részletkérdés áll, a jogra reflektált igazságosság problémája, s nem az igazságosság általában. A valóságban azonban a vita nemegyszer túllépi az eredeti kereteket. Ahhoz, hogy eldönthessék: van-e a jognak egyáltalán igazságossági tartalma és hol keresendők a kritériumok, gyakran elemezniök kell az igazságosság általános problémáit. (Ez figyelhető meg Kelsennél is.)

A vita hátterében – számos más igazságossági problémához hasonlóan – itt is társadalmi problémák húzódnak meg. Elsődlegesen a polgári rend törvényességének értékelése az, amely a jog igazságosságának kérdésében állásfoglalókat determinálja, s mivel a polgári törvényesség az utóbbi évszázadban igen különböző tartalommal telítődött meg, érthető, hogy a jogpozitivizmus hívei és ellenzői között egymástól igen eltérő felfogású kutatókat találunk.

A középkor óta tartó vita a múlt század hetvenes éveiben lángolt fel ismét, feltehetően azzal összefüggésben, hogy a 1860-as évek háborúi és a párizsi kommün során először éleződtek ki a polgári törvényesség ellentmondásai. A jogpozitivizmus védelmében a német jogtudomány egyik legismertebb alakja, Jhering lép fel, aki elutasítja azt a kérdésfeltevést, hogy lehet-e igazságtalan az, ami törvényes. Szélsőséges, de igen jellegzetes példát hoz fel, Shylock esetét Shakespeare „Velencei kalmár"-jából. Shylock érvényes szerződés alapján egy font húst követel ellenfele élő testéből, és Jhering egyetért e követelés jogosságával. Ha a „pacta sunt servanda" jogi alapelv, Hobbes óta az igazságossági jogi megtestesülése, akkor a rá épülő követelés sem lehet igazságtalan. Ezzel szemben Köhler egyetért Shylock elítélésével, mint a felvilágosodás győzelmével a középkor felett, és megfogalmazza azt az igényt, hogy a jogot alá kell rendelni a történelmi igazságosságnak. (Lásd *Grinberg–Novikov:* Krityika... 85–87. old.)

A jogpozitivizmus első jelentős ellenfele a polgári jogtudományban *Stammler* volt, aki újkantiánus alapon központi kérdésnek tekintette a jog értékének vizsgálatát, és az ún. „helyes jog" problémáját. Stammler

szerint a jog igazságosságának elbírálásául a természetjog szolgál, amely azonban – részben – történelmileg változó tartalmú.

A XX. században újult erővel bontakozik ki a jog igazságossága körüli vita. Ennek hátterében feltehetően szerepet játszik a munkásmozgalom is, amelynek képviselői azt vallják, hogy az igazságosság semmiképpen sem esik egybe a (burzsoá) joggal. Úgy tűnik, hogy ellenkező előjellel ilyen irányban hat a fasizmus előretörése is, mivel a fasizmus gyakorlata élesen szembenáll a polgári demokratikus törvényességgel. Ezzel szemben Radbruch rámutat arra, hogy a német nemzetiszocializmus – a közfelfogással ellentétben – saját törvényei alapján egy szélsőséges jogpozitivizmust érvényesített. A nemzetiszocializmus két alapelvvel láncolta magához követőit:

a) „Parancs az parancs."

b) „A törvény az törvény."

Ennek következtében a törvény hatalma korlátlan lesz, „Ezzel szemben a »törvény az törvény« elve semmiféle korlátot nem ismert, s ebben a német jogászságot évtizedeken keresztül majdnem korlátlanul való pozitivista jogi gondolkodás fejeződött ki. Ezért a törvényes jogtalanság (igazságtalanság – *F. T.*) épp úgy, mint a törvényfeletti jog, önellentmondás volt – írja Radbruch. (*G. Radbruch:* Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog. In: Modern polgári jogelméleti tanulmányok. 131. old.)

A német fasizmus tehát azzal hárította el törvényei és parancsai igazságosságára vonatkozó kérdéseket, hogy a törvény és parancs önmagát igazolja és ezzel felmentést ad végrehajtójának.

Az a tény, hogy a fasizmus felhasználja a jogpozitivizmust a maga céljaira, nem zavarja a fasizmustól távol álló gondolkodókat, hogy egészen más alapon, de továbbra is hirdessék a jogpozitivista igazságosság megközelítés létjogosultságát. Ezek közé tartozik Kelsen és *Ross* is, aki a modern jogpozitivizmus egyik vezető alakja. Ross „On Law and Justice" c. könyvében abból indul ki, hogy a jogi normák a társadalom befolyásos csoportjai által emotív alapon elfogadott hipotetikus értékek. Ebből a marxizmus számára sem idegen gondolatból azonban arra következtet, hogy lehetetlen eldönteni, hogy a fennálló jog stammleri értelemben „helyes jog"-e. Az egyetlen tudományos kritérium, amellyel a jog mérhető: hatékonysága saját céljainak elérésére, más tudományos kritérium híján „az igazságosság nem egyéb, mint egyezés a fennálló joggal". Ennek következtében Ross Kelsenhez hasonlóan azt vallja, hogy az igazságosság értéktelen fogalom a jog számára. „Az igazságosságot felidézni,

segítségül hívni, annyi mint az asztalra csapni, az igazságosság emocionális kifejezés, amely valaki kívánságát abszolút posztulátumnná formálja." (*M. Grinberg:* On Justice in Society. 54. old.)

A jogpozitivizmussal szemben a jelenkorban is jelentős erők szálltak vitába, s az antipozitivista vonal az igazságosságot illetően ma számszerűen fölényben van ellenfeleivel szemben. Az erősödő fasizmus idején *Del Vecchio* fejtette ki az antipozitivizmus álláspontját „Justice" c. 1935-ben írt könyvében. Del Vecchio az igazságosság általános polgári demokratikus elveiből indul ki, az autonómiából, a szabadságból, a kölcsönös kötelezettségből és ezen az alapon azt vallja, hogy a jog igazságosságát aszerint kell lemérni, hogy mennyire testesülnek meg normáiban ezek az alapelvek.*

Az antipozitivisták azzal is érvelnek, hogy a jog és az igazságosság azonosítása ellentmond a jog valóságos történetének. *Bodenheimer* mutat rá arra, hogy „az emberek sohasem azonosították a pozitív jogot az igazságos joggal. A jog története érthetetlen lenne, így pl. a harc a reformokért, ha az igazságosság szinonim lenne a jog »status quo«-jával". (Lásd *E. Bodenheimer:* Treatise on Justice. 14–15. old.)

A probléma politikai vonatkozásaira és ellentmondásaira világít rá Mueller, amikor arra utal, hogyha a jog igazságtalan, mert partikuláris érdeket, pl. faji, nemzeti előítéletet véd (még ha azt a többség is hozta létre törvényes keretek között), akkor szükségszerű, hogy az igazságos magatartás büntetendő cselekménnyé váljon. (Lásd *G. Mueller:* On power, law and justice. In: *P. A. Freund:* On Law and Justice. 182. old.)

Morris viszont a törvényhozás oldaláról mutatja be a jogot az igazságossággal azonosító álláspont képtelenségét. „Mivel a törvényhozók lehetnek lusták, tévedők, ostobák, szeszélyesek, önzők, intoleránsak és zsarnokiak, rendeleteik (törvényeik) igazságtalanok lehetnek" – írja Morris. (*Ch. Morris:* Law, Justice and the Public Inspirations. In: *C. J. Friedrich:* Justice. 171. old.) De megkérdőjelezhető a jogpozitivizmus a jogalkalmazás oldaláról is. Perelman – aki, mint láttuk, jelentős érveket hoz fel a jog, mint igazságossági kritérium ellen –, egyben a jogpozitivizmust is elutasítja, s annak a jogalkalmazásban jelentkező ellentmondásaira hívja fel a figyelmet. Szerinte a jogpozitivizmus ideálja egy

* Lényegében hasonló nézetet képviselnek *Allen:* Aspects of Justice (1958.); *Friedmann:* Legal Theory (1944.); *Poller:* The Quest of Justice (1951.) könyveikben. (Lásd *M. Grinberg:* On Justice in Society. 51. old.)

tökéletesen kidolgozott jogrendszer, amelyben a bírói funkciókat egy automata is elláthatja, mivel a jog igazságosságára, ítéleteinek erkölcsi mérlegelésére nem lenne többé gondja. Ezzel azonban a jog teljesen dehumanizálódna. (Lásd *Ch. Perelman:* Les trois aspects de la justice. 156. old. Revue International de la Philosophie, 1957.

A jogpozitivizmus és ellenfelei közötti vita a jelenkorban sem zárult le, bár a polgári jogfilozófiában egyre erőteljesebbek az antipozitivista tendenciák. Jellemzően tükröződött ez a tendencia a jogászok 1959-es nemzetközi kongresszusán, amelynek jelentése az igen kifejező „A jog szerepe a szabad társadalomban" címet viselte. A jelentés alapgondolata, hogy a jogrendszer bázisául az igazságosság szolgáljon, a jogrendszernek nem a formális legalitáson, hanem a tartalmi igazságosságon kell nyugodnia. (Lásd *M. Grinsberg:* On Justice in Society. 50. old.).

Míg a jogpozitivizmus és antipozitivizmus vitájánál elsősorban a jogpozitivizmus szélsőségessége miatt az antipozitivista irányzat került előtérbe, addig az igazságosság általános problémáinál – ahogy azt a bevezetőben jeleztük – fordított a helyzet: a relativisztikus elképzelések az elterjedtebbek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az abszolutisztikus igazságossági felfogásnak ne lennének jelentős képviselői.

1.5.2. ABSZOLUTISTA KONCEPCIÓK

Az abszolutisztikus megközelítések lényegében két csoportra oszthatók: a nem vallási alapon álló és a vallásos tartalmú elképzelésekre.

A nem vallási alapon álló művek közül messze a legnagyobb hatást *Rawls* „A Theory of Justice" c. könyve gyakorolta.*

Rawls fő művében – szemben a relativisztikus és relatív elképzelésekkel – arra tesz kísérletet, hogy egy *időtálló*, elvileg minden jövőbeli társadalomra alkalmazható *igazságossági fogalmat és koncepciót* dolgozzon ki.

Ennek jegyében érthető, hogy a szerző azt az arisztotelészi hagyományt folytatja, amely az igazságosságot nem egy értéknek tartja a sok közül, hanem centrálisnak, az erény megtestesítőjének. „Az igazságosság a tár-

* Rawls könyve közel másfél évtizedes, az igazságossággal foglalkozó kutatások eredményeként készült el. 1958 óta megjelenő főbb tanulmányai a következők: Justice and Fairness (1958.); Constitutional Liberty (1963.); Civil disobedience (1966.); Distributive Justice (1967.); Distributive Justice: Some Addenda (1968.).

sadalmi intézmények legelső értéke, ahogy az igazság a gondolatrendszereké. Ahogy a legelegánsabb és leggazdaságosabb elméletet is vissza kell utasítani vagy felülvizsgálni, ha hamis, úgy a törvényeket és intézményeket is meg kell reformálni, vagy el kell törölni, bármennyire hatékonyak és jól rendezettek is, amennyiben igazságtalanok." (*J. Rawls:* A Theory of Justice 3. old.)

Ezzel összhangban könyvének fő célkitűzése: *egy igazságos társadalom* felvázolása, valamint azoknak a problémáknak elemzése, amelyek ennek kapcsán felmerülnek. Kant jegyében azonban az igazságos társadalom „Sollen"-je nem a „Sein" kritikájából nő ki – bár Rawls vitathatatlan érdeme, hogy jelentős és éles társadalomkritikai észrevételei is vannak –, hanem általános etikai és filozófiai elvekből, és így a koncepció értékes részgondolatai ellenére óhatatlanul utópisztikus jellegű marad. Arra tesz kísérletet, hogy leírja, milyen lenne egy „jól rendezett" (well-ordered) társadalom, amely az egyenlő jogokkal és kötelességekkel rendelkező és az igazságosság elveit elfogadó autonóm és racionális emberek „társadalmi szerződésén" alapulna. Ennek a társadalmi rendszernek tengelye az igazságosság helyesen értelmezett koncepciója, amelynek alapján az emberek olyan társadalmi feltételeket hoznak önként létre, amelyek lehetővé teszik „az igazságosság uralmát"; ha nem is maradéktalan, de dominánsan érvényesülését.

Miután koncepciójának tengelyében az igazságosság fogalma áll, Rawls nagy gondot fordít az igazságosság meghatározására.

Rawls azonban nem az igazságosság elvont általános meghatározását kívánja megalkotni, hanem a társadalmi igazságosságét. Szerinte igazságos az a társadalom, amelyben az igazságosság két legfőbb alapelve érvényesül. „a) Minden személynek legyen egyenlő joga a legkiterjedtebb alapszabadságokra, feltételezve, hogy az kompatibilis mások szabadságával. b) A társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell megszervezni, hogy azok mindenki előnyére szolgáljanak, és mindenki számára elérhető helyzetek és pozíciók legyenek." (Uo. 60. old.) Ez a második elv a könyv későbbi részeiben kiegészítődik azzal a gondolattal, hogy mindenkinek „fair" lehetőségei legyenek a helyzetek és pozíciók elérésére, illetve, hogy a különbségek csak akkor igazságosak és megengedettek, ha a legkevésbé kedvezményezettek legnagyobb javára szolgálnak. (Lásd uo. 83. old.)

A két elv együttesét a következőképpen jellemzi Rawls: „Az összes társadalmi értékek egyenlő elosztása, kivéve ha az egyenlőtlen elosztás

mindenki javára válik." (Uo. 62. old.) Az egyenlőség határait azonban nem a mindenki javára szolgáló egyenlőtlenségek szabják meg: a két elv nem egyenrangú, a második feltétlenül, abszolút módon alá van rendelve az elsőnek. Rawls koncepciója elsődlegesen *az egyenlőségre épül*, s az alapvető jogok felsorolásából kiderül, hogy azok magukban foglalják a polgári fejlődés által létrehozott ember és állampolgári jogokat, valamint a jogban érvényesülő igazságossági elveket.

Ezeket Rawls elengedhetetlennek tartja: ahol ezek nem érvényesülnek, ott szó sem lehet igazságos társadalmi rendszerről. Ezért az utilitaristákkal szemben folytatott vitában kiemeli, hogy ezek a jogok nem kompenzálhatók pl. vagyoni előnyökkel. „A kevesebb szabadság, több nyereség" gondolata – idegen elgondolásától. Ha csak ezt emelné ki, koncepciója még alig haladná meg a polgári liberalizmus kereteit, Rawls érdeme: tisztában van azzal, hogy az alapvető jogok egyenlőségének gazdasági és politikai feltételei, dilemmái vannak, és a maga módján megpróbál választ keresni ezekre.

Rawls igazságossági koncepciójának azonban nem az első, hanem a *második elve az*, amely eltér az igazságosság szokványos modern polgári megközelítésétől. Az egalitariánus koncepcióktól eltekintve, amelyek elvileg semmiféle különbséget nem tartottak létjogosultnak (noha történelmi formáikban kénytelenek voltak kivételeket tenni), az igazságossági koncepciók zöme elismerte az egyenlőtlenségek igazságos voltát, de azok forrását zömmel az egyes emberek érdemeiben, munkájukban-teljesítményükben, szükségleteikben stb. látták, anélkül, hogy behatóan vizsgálták volna azt a problémát, hogy az ilyen különbségtétel nem eredményez-e igazságtalanságot a többi ember számára.

Rawls egyértelműen szembeszáll ezekkel a felfogásokkal és különösen a napjainkban sűrűbben jelentkező ún. „meritariánus" koncepciókkal (a meritariánus nézetek szerint csaknem kizárólag az érdemek teszik igazságossá az egyes juttatásokban kifejeződő különbségeket): az igazságosság lényegét a kölcsönösségben és az erre épülő *„fair"* emberi viszonyokban és magatartásban látja. „Az igazságosság mint »fair«-ség a társadalmi kölcsönös előnyök érdekében létrejött kooperatív vállalkozás" – írja. (Uo. 80. old.) Eszerint semmiféle teljesítmény, érdem vagy más indok önmagában nem tesz igazságossá egy különbségtételt, kivéve, ha az együtt jár a rosszul szituáltak felemelkedésével.

Rawls felismeri, hogy a társadalmak heterogén érdekstruktúrával rendelkeznek, és éppen az érdekkülönbségben látja az igazi indokát an-

nak, hogy miért kell a kölcsönösségnek és a fairségnek érvényesülnie. „Az igazságosság annak a gyakorlatnak az erénye, ahol versenyző érdekek vannak, és ahol az emberek felhatalmazva érzik magukat, hogy jogaikat ráerőszakolják másokra. A szentek gyülekezetében – ha ilyen egyáltalán létezne – nem vitatkoznának az igazságosságról." (Uo. 129. old.)

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy Rawls igen magas követelményeket támaszt az igazságos társadalommal szemben, és olyan előfeltételeket igényel, amelyek első pillanatban teljesen illuzórikusnak tüntetik fel elképzeléseit. (Gondoljunk arra, hogy minden társadalmi különbség csak akkor jogos, ha a legrosszabb helyzetben lévőnek is előnyös, vagy arra, hogy vajon biztosítható-e a különböző, gyakran ellentétes érdekű emberek számára a kölcsönös előnyökkel járó fair együttműködés.)

A feltételeket már az ember születésétől kezdve meg kell teremteni. Az emberek biogenetikai okok következtében nem születnek egyenlő képességekkel, és társadalmi helyzetük is eltérő esélyeket ad számukra. Ezért alapvető jelentőségűnek tartja a reparációt, a *kompenzációt:* a társadalomnak nagyobb figyelmet kell fordítania a negatív természeti adottságúakra, mint a kedvezőbb társadalmi körülmények között születettekre. Igazságtalannak tartja azt a társadalmi berendezkedést, ahol a tehetségesek pusztán nagyobb képességeik következtében profitálnak, anélkül, hogy az együtt járna a gyengébb természeti adottságokkal rendelkezők felemelésével.

Mivel a rawlsi rendszer igazságossági koncepciójában az alapszabadságok állnak a hierarchia élén, alapvetőek azok a *politikai* és *jogi biztosítékok*, amelyek e jogok megvalósításának, valamint a stabilan igazságos törvényhozásnak feltételei. Ezen a ponton azonban Rawls óhatatlanul beleütközik abba a problémába, hogy akadályozzák-e a gyökeres vagyoni különbségek az igazságos politikai és jogi rendszer létrejöttét és érvényesülését. Kénytelen megállapítani: „Sokat veszíthetnek a szabadságjogok értékeiből, ha a jobban szituáltak nagyobb befolyást gyakorolnak a törvényhozásra." (Uo. 225. old.)

Ezért olyan politikai rendszerre van szükség, amelyben szükségszerű a pártok függetlensége és autonomitása. „A termelőeszközök magántulajdona esetén a politikai pártoknak függetleneknek kell lenniük a magángazdaság érdekeitől." (Uo. 225–226. old.) Ez – szerinte – megfelelő adórendszerrel és állami szubvenciókkal megvalósítható. Rawlsnak azonban van annyi realitásérzéke, hogy konstatálja: történelmileg az alkotmányos államok fő hibája, hogy sohasem sikerült ezt a függetlenséget és ezzel

együtt az egyenlő esélyekkel induló fair politikai versenyt és szabadságot megvalósítani. A „fair" politikai versengést és szabadságot mindennemű dogmatizmus veszélyezteti, ezért politikai koncepciójának vezérelve: *a tolerancia.* Ez a tolerancia a rawlsi koncepcióban széles körű, de nem parttalan: a szabadságot is szabad korlátozni, de csak a szabadság érdekében. (Lásd uo. 250. old.)

Rawls koncepciójának egyik legizgalmasabb része a *gazdasági szférára* vonatkozik, az anyagi javak elosztásának területére. S ez nem véletlen: elgondolásainak egyik alapvető próbaköve, hogy hogyan egyeztethetők össze igazságossági alapkövetelményei a különböző gazdasági rendszerekkel. Első állásfoglalása az igazságosság és a termelés fejlettsége közötti összefüggésre vonatkozik. Rawls azt a sajátos – a korai vallásos koncepciókhoz visszanyúló – nézetet képviseli, amely szerint az igazságos társadalmi rend elvileg nem a magas szintű gazdasági fejlettség függvénye, hanem viszonylag független attól. Ugyanakkor az utilitarizmussal folytatott tartós polémiájában kiemeli, hogy noha a hasznosság, illetve a hatékonyság nem kritériuma az igazságosságnak, az igazságos társadalmi rend konzisztens a hatékonysággal. (Lásd uo. 79. old.) Ennek jegyében azokat a gazdasági formákat részesíti előnyben, amelyek összhangban állnak az igazságossági elvekkel és ugyanakkor hatékonyak is. Ezek közé elsősorban a szabad piac tartozik, amely Rawls illúziója szerint lehetőséget ad a polgároknak szabad választásra, amelyből hiányzik a kényszer és a központi irányítás. (Lásd uo. 272. old.) Erősen kidomborítja, hogy a szabad piac nem egy meghatározott társadalmi rendszer sajátossága. „Nincs lényeges kapcsolat a szabad piac és a termelőeszközök magántulajdona között." (Uo. 271. old.) Egy „liberális szocialista rendszerben" is, érvényesülhet a szabad piac. Hasonlóképpen a többi igazságossági kritérium is – elvileg – többféle társadalomban érvényesülhet.

Hogyan hozható létre „egy jól rendezett" igazságos társadalom, amely olyan újfajta igazságossági elveken épül fel, amelyet jelenleg még csak az emberek egy kis hányada fogad el? A megoldás útja: egy *új társadalmi szerződés*, amelyet a racionálisan gondolkodó emberek kötnének egymással, s amelyben vállalkoznának arra, hogy a jövőben egy olyan intézményrendszer keretei között élik le életüket, amely lehetőséget ad arra, hogy érdekeik kölcsönösen érvényesüljenek, egymáshoz és a társadalomhoz való viszonyukat a fair együttműködés jellemezze. Rawls Kant alapján tisztában van azzal, hogy a társadalmi szerződés sohasem volt tény, azonban feltételezi, hogy egy ilyen társadalmi szerződés elvileg létrejöhet.

Ennek az ún. „originális pozíciónak" a tételezése egy elméleti konstrukció, amely szerves, logikus láncszeme a koncepciónak, s amelyet Rawls igazi „Sollen"-problémaként kezel anélkül, hogy megvizsgálná realizálásának konkrét lehetőségeit. S ha a társadalmi szerződés gondolata első pillanatban teljesen utópisztikusnak tűnik is, gondoljunk arra, hogy a társadalmi szerződés elképzelés szocialista szerzők munkáiban is megjelenik. Így pl. Hankiss Elemér már említett igazságossági tanulmányában ugyancsak ahhoz a konklúzióhoz jut, hogy a fennálló igazságossági problémák csak egy társadalmi szerződés létrehozatalával lennének megoldhatók.

Rawls könyvét és munkásságát számos jogos bírálat érte a kortárs polgári filozófusok részéről.* Elismerve értékeit, megállapították hogy Rawls társadalmi modellje – a *játék* –, amelyben mindenki önkéntesen, saját felelősségére vesz részt, mindenki elfogadja a játékszabályokat, és elismeri a pártatlan bíró döntéseinek létjogosultságát. Ilyen feltételek mellett valóban érvényesülhet a „fair play", a kölcsönösségre épülő igazságosság. A játékot az abszolút kezdet jellemzi, amelyet a felek határoznak meg, s a játék „tiszta lappal" indul, a múltnak nincs – vagy csak jelentéktelen – a szerepe. A valóságos történelemben azonban ellenkező a helyzet. A politikai, jogi, gazdasági intézmények történelmileg kialakult képződmények, amelyeknél súlyos hiba eltekinteni történelmi fejlődésüktől, a múlt jelentős mértékben meghatározza a jelent és a jövőt. Rawls „abszolút kezdete" tehát eleve történelmietlen, mert eltekint az intézmények és a játékban részt vevők helyzetének alapvető különbségétől. Ennek következtében Rawls elképzelései – számos pozitív és részben megvalósítható javaslat ellenére – tendenciájukat tekintve utópisztikusak.

Munkásságának feltűnő visszhangja azzal magyarázható, hogy perspektívát kínál egy olyan társadalomban, amely ugyancsak híján van pozitív elképzeléseknek, s mivel látszólagos radikalizmusa valóságos radikalizmus nélkül való, összecsendül azoknak a haladó polgári rétegeknek az elképzeléseivel, amelyek egy konvergencia-elméleten belül képzeli el a progressziót. Vonzóvá teszi könyvét társadalombírálattal vegyített moralizálása is, utilitarizmusellenessége, tükrözve az abból a társadalmi gyakorlatból kiábrándultságot, amely igazából csak egyetlen, min-

* Így pl. *J. Chapman:* Justice and fairness. In: *C. J. Friedrich:* Justice. 147–157. old.; C. H. Perelman: Über die Gerechtigkeit. 194–205. old.; *I. Jerkins:* Justice as Ideal and Ideology. In: Nomos VI. New York 1974. 132–150. old.

den morális elmétől megtisztított értékmérőt ismer el: az anyagi hasznot és az erre épülő társadalmi presztízst.*

Az abszolutizmus azonban nemcsak „világi" köntösben jelenik meg, hanem „természetes közegében" is: *vallási formában.* Különösen a *katolikus* filozófia az, amely hagyományaihoz híven abszolutista koncepciót fejt ki: egyetlen igazságosságot ismer csak el. Érdemes rámutatni arra, hogy e tekintetben lényeges különbség áll fenn a katolikus és a protestáns felfogás között. A katolikus teológia ugyanis azt vallja, hogy a teológia – Aquinói Tamás nyomán – rendelkezik kidolgozott és általános érvényű igazságosság-fogalommal és -elmélettel, míg a protestáns teológusok nem tartják megoldottnak ezt a feladatot. Jellemző, hogy Brunner „Gerechtigkeit" c. könyvében a következőket írja: „Legfőbb ideje, hogy teológusok, filozófusok és jogászok együttműködjenek, hogy az igazságosság nagy eszméjét megalapozzák és tisztázzák, hogy mi az igazságosság." (*E. Brunner:* Gerechtigkeit. Genf 1943. 10. old.)

A katolicizmus igazságossági felfogása az utóbbi évszázadban *jelentős fejlődésen* ment keresztül. Míg a múlt század végén lényegében kielégítőnek tekintették, ha az igazságossági koncepció – a neotomizmus jegyében – Aquinói Tamás gondolataira épül és ehhez képest különösebb továbbfejlesztést nem tartottak szükségesnek, addig a XX. században felismerik, hogy az örök igazságosságot a kor igényeinek megfelelően a változó természetjog gondolatával összhangban korszerűsíteni kell, a katolikus igazságossági koncepciónak ki kell terjednie az új, elsődlegesen társadalmi tartalmú igazságossági problémákra.

Könnyen megállapíthatjuk a változás mértékét, ha összehasonlítjuk egymással Cathrein „Erkölcsbölcselet"-ét Messner „Das Naturrecht"-jével (mindkettő a katolikus természetfilozófia reprezentáns műve), amelyek közül az első a XIX. század kilencvenes éveiben, míg a második a XX. század közepén íródott.

Cathreinnél az igazságosság elsődlegesen *individuális erényként* jelenik meg, mint az Aquinói Tamás által megállapított négy sarkalatos erény egyike, amelyet megelőz az okosság, de követ a mértékletesség és bátorság. Az igazságosság elsődleges tartalma a „suum". „Az igazságosság –

* Rawls munkásságával a magyar filozófiai irodalomban részletesebben a következő cikkek foglalkoztak: *Földesi Tamás:* A „Rawls jelenség". Magyar Filozófiai Szemle, 1980/6. sz. 980–986. old.; *Ludassy Mária:* Rawls és kritikusai. Magyar Filozófiai Szemle, 1982/1. sz. 112–125. old.

azon erény, amely akaratunkat hajlandóvá teszi arra, hogy mindenkinek megadjuk a magáét." (*Cathrein Győző:* Erkölcsbölcselet 283. old.) Igaz, a későbbiekben Cathrein arról ír, hogy az igazságosság három arisztotelészi – Aquinói Tamás által is vallott – válfaja: a törvényszerű, a kiegyenlítő és az osztó igazságosság az egyéneknek a társadalom iránti, egymás iránti, és a társadalomnak az egyén iránt tanúsítandó kötelezettségeit is magában foglalja, de előtérben az egyéni igazságosság áll. Álláspontjának polgári tartalmára utal, hogy az osztó igazságossággal kapcsolatban éles különbségeket tesz a „köz" és „magánjavak" között és erősen kidomborítja, hogy a magánjavakat helytelen lenne érdemek szerint szétosztani, mert ez – horribile dictu (*F. T.*) – szocializmus lenne. (Lásd uo. 286. old.)

Ugyancsak a hagyományos elvek jegyében állítja szembe Cathrein az igazságosságot a szeretettel, kiemelve, hogy az első elválasztja az embereket egymástól, míg a második egyesíti és ezért magasabb rendű.

Messner igazságossági koncepciója is Aquinói Tamás gondolatait tekinti kiindulópontnak. Ennek jegyében különös súlyt helyez arra, hogy az időközben megélénkülő relativista vonaltól elhatárolja magát. Élesen bírálja Kelsent és megpróbálja bebizonyítani, hogy vannak szervezetek, illetve magatartások, amelyeknek igazságossága vagy igazságtalansága nem képezheti vita tárgyát. Tételének dokumentálására jellegzetes példákat hoz fel. Szerinte Kelsen sem tagadhatja, hogy a toleranciát kizáró totális diktatúrák éppúgy igazságtalanok, mint az önkényes gyilkosságok. (Lásd *J. Messner:* Das Naturrecht. 376. old.)

Messner álláspontja elsősorban abban tér el Cathreinétől, hogy modernebb és korszerűbb; jellemző, hogy fokozott hangsúlyt nyernek nála az igazságosság *társadalmi vonatkozásai.* Megmutatkozik ez az eltérés már a kiindulópontnál is: Messnernél az igazságosság kettős értelmű szó: rend és erény, illetve a kettő egysége. Ennek jegyében Messnernél már előtérben állnak az általános jólétre vonatkozó igazságossági relációk és csak ezt követik az egyénre alkalmazandók. Megállapítja, hogy míg a tradicionális skolasztikus igazságossági felfogás az igazságosság három válfaját különböztette meg, addig a jelenkori igényeknek más, részletesebb felosztás felel meg. „A középkor óta oly óriási a gazdasági és társadalmi fejlődés, hogy az igazságosságelmélet továbbfejlesztése természetesnek látszik" – írja Messner. (Uo. 384. old.) Az új felosztásban a leglényegesebb változás, hogy önálló helyet kap benne *a szociális igazságosság*, amely nem fér bele sem a jogi, sem az osztó igazságosság kategóriájába.

A szociális igazságosság fogalma Messner szerint a harmincas évek óta kerül előtérbe a tradicionális természetjogban.*

Messner felismeri, hogy a szociális igazságosság osztálytartalmú kategória. A szociális igazságosság jellemző jegye, hogy nem az állam disztributív funkciójára vonatkozik, hanem az osztályok és csoportok egymáshoz való viszonyára.

Messner a korabeli katolikus koncepciót tükrözve a társadalmi osztályok kooperációjának szükségességét hangoztatja. Ezért csak azt tartja társadalmilag igazságtalannak, ha egy-egy osztály – szélsőségesen – nem az őt megillető jövedelemhez jut. De az alapvető társadalmi egyenlőtlenségeket nem kérdőjelezi meg, „a kartellek monopolhatalmon nyugvó jövedelme, éppúgy, mint a szakszervezeti hatalommal elért, nem a magasabb teljesítménnyel igazolt munkás jövelem egyaránt ellentmondanak a társadalmi igazságosságnak". (*J. Messner:* Das Naturrecht. 382. old.)

A társadalmi igazságosság keretében Messner foglalkozik a társadalmi *egyenlőség* kérdésével, amely sokáig hiányzott a katolikus koncepciókból, mivel a probléma a katolikus gondolkodás „kései gyümölcse". Felismeri, hogy a társadalmi egyenlőség sokkal több, mint jogi, sőt mint elosztási probléma. A társadalmi egyenlőségnek a politikai, illetve polgári jogok területén kell érvényesülnie. A társadalmi egyenlőség azonban nem terjedhet ki az elosztás területére, mert a munkamegosztás következtében nem a „mindenkinek egyenlőt", hanem „a mindenkinek a magáét" elvet kell érvényesíteni. Messner azonban itt nemcsak a szélsőséges egalitarianizmustól határolja el magát, hanem egyes szocialista igazságossági elképzelésektől is. Előző fejtegetéseivel összecsengő konklúziója: „A magántulajdon elengedhetetlen előfeltétel a társadalmi egyenlőség megvalósulásához." (Uo. 394. old.) Emellett elismeri, hogy a viszonylagos jövedelemkiegyenlítés állami feladatként az osztó igazságosság része.

A katolikus teológia igazságkoncepciója azonban nem rekedt meg ezen a ponton. Az utóbbi években tovább növekedett az igazságosság ázsiója. Az 1960-as évek végén összehívott szinódus már egyik fő témájának választja a társadalmi igazságosság kérdéseit és megállapítja, hogy a világ mai életének „központi" kérdése az igazságosság érvényesítése kö-

* A szociális igazságosság kérdésével többek között a következő művek foglalkoznak: *J. Girs:* Zum Begriff der Justitia socialis. Theologische Zeitschrift, 1956. 61. *F. A. Utz:* Recht und Gerechtigkeit. Deutsche Thomasausgabe 18. 504. old. 1953. *W. F. Drummond:* Social Justice. 1956.

rüli probléma. „... a szinódusnak síkra kell szállnia, hogy minden ember eljusson társadalmi tevékenysége által egy egyetemesebb társadalmi igazságosság szolgálatára." (Az igazságosság a világban. Vigilia, 1971/10. sz. 707. old.)

A tennivalók meghatározásában itt hiányzik az apologetikus tendencia, jelentősen túllépnek a korábbi felfogásokon. Ennek egyik megnyilvánulása, hogy a szinódus követeli; „az Egyház előbb saját intézményeiben gyakorolja az igazságosságot és csak azután követelje meg másoktól". Még inkább tükröződik ez abban az állásfoglalásban, amely „követeli az embertől és az evilági hatalmaktól a mélyreható változásokat, az igazi igazságosság érvényesülését", (uo., ahol a hangsúly nem az eddig is vallott „igazi" abszolutisztikus igazságosságon van, hanem a mélyreható változásokon.

Ugyanilyen tendenciák figyelhetők meg VI. Pál enciklikájában, amelynek egyik alcíme: „A szociális igazságosság a legfőbb norma"; A „Populorum progressio"-ban Mihelics Vid megállapítása szerint a pápa harcot hirdet az éhség, a nyomorúság és a gazdasági igazságtalanság ellen, és többek között azt igényli, hogy a gazdag nemzetek mondjanak le feleslegeikről a szegény nemzetek javára, csökkentsék a fegyverkezést stb. Az enciklika kidolgozói, Perroux és Lebret nyilatkozataikban igen közel jutnak a rawlsi igazságossági koncepció haladó elveihez. Gondolataikat „*M. D. Chenu* ekként magyarázza: »Nem lehetséges igazán törekednem a magam személyi tökéletességére, ha az összes embereknek nincs meg a lehetőségük arra, hogy biológiai, pszichológiai, kulturális és morális tekintetben emberré váljanak, gyakorolva felelősségüket, birtokolva szabadságukat, tanúsítva szeretetüket." (*Mihelics Vid:* A „Populorum Progressio" körlevél jelentősége. Vigilia, 1968/3. sz. 149. old.)

Ez a tendencia akkor is értékelendő, ha nem az igazságossági koncepció teoretikus továbbfejlesztésében, hanem elsősorban a társadalmi igazságosság problémáinak felelősségteljes elemzésében és a tennivalók szükségességének kidomborításában nyilvánul is meg.

1.6 A MARXIZMUS KLASSZIKUSAI AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL

1.6.1. MARX – ENGELS – LENIN IGAZSÁGOSSÁGI NÉZETEI

Áttekintve a filozófiatörténet különböző igazságossági koncepcióit, az egymással polemizáló, kölcsönhatásban álló irányzatokat, szükségesnek látszik röviden megvizsgálni a marxizmus klasszikusainak az igazságossággal és az egyenlőséggel kapcsolatos állásfoglalásait.

A marxizmus klasszikusai elméleti munkásságának egyik jellegzetessége, hogy témaválasztásaik szorosan kapcsolódnak *a társadalmi igényekhez*. Ennek egyik sajátos megnyilvánulása, hogy műveik zöme polemikus, elsősorban a munkásmozgalomban jelentkező irányzatokkal szembeni vita eredményeként jött létre. Ez jellemzi Marx és Engels igazságossággal kapcsolatos nézeteit is, amelyeket elsősorban az etikai szocializmussal, közelebbről Proudhonnal folytatott polémia kapcsán fejtettek ki. Ezért, mielőtt ismertetnénk Marx és Engels igazságosságra vonatkozó elgondolásait, mint sajátos reflexiót az etikai szocializmus igazságossági elképzeléseire, röviden bemutatjuk Proudhon igazságossági koncepcióját.*

Proudhon etikai szocializmusának egyik sajátossága, hogy az erkölcsön belül különösen kiemelkedő jelentőséget tulajdonít *az igazságosságnak*, amelyet – elvileg – a társadalom első számú vezérelvének tekint. „Az igazságosság különböző neveken kormányozza a világot, a nemzeteket és az embereket, a tudományt és az öntudatot, a politikai gazdaságtant, a politikát, a történelmet, az irodalmat és a művészetet. (Idézi: *Ch. Perelman:* Justice et raison. 14. old.)

„Melyik az az alapelv, a társadalomnak szerves, szuverén elve, amely minden más elvet maga alá rendelve uralkodik, véd, visszaszorít, fegyelmez, szükség esetén pedig a támadó elemeket mind el is fojtja? Talán a vallás, az eszmény, *az érdek*?... Ez az elv nézetem szerint az *igazságosság*. – Mi az igazságosság? *Magának az embernek a lényege*. Mi volt az igazságosság a világ kezdete óta? Semmi. – Mi kellene, hogy legyen?

* A marxizmussal rivalizáló etikai szocializmusnak – némileg leegyszerűsítve – jellemzője, hogy képviselői, nem tagadva a gazdasági és politikai tényezők jelentőségét, múlt-, jelen- és jövőképüknél a hangsúlyt az erkölcsi tényezőkre helyezik. Ennek jegyében kapitalizmusbírálatuk és a szocializmusra vonatkozó elképzelésük egyaránt *moralizáló*, a kapitalizmust elsődlegesen erkölcsileg marasztalják el, s a szocializmust meghatározott erkölcsi elvek szerint tartják megvalósítandónak.

Minden." (*Proudhon:* De la justice dans la révolution et dans l'eglise. Besancon 1858. Idézi: MEM 18. köt. Budapest 1969. 260. old.)

Proudhon szerint az igazságosság az emberek tisztessége, kölcsönös szabad tevékenysége, az ember lényege. „Az igazságosság hatalom, amely növeli az egyén számára a méltóságot, a biztonságot és a boldogságot, biztosítja a társadalmi rendet az egoizmus ellen." (*P. J. Proudhon:* Justice et raison. Presses Universitaires de France 1962. 104. old.)

Proudhon koncepciójának lényege, hogy a polgári társadalmat az igazságosság jegyében kell átalakítani. A polgári társadalom alapköve a tulajdon, amelyet azonban nem szabad társadalmasítani, mivel a „kollektív tulajdon: szörnyeteg". Ezzel szemben „az igazságosság bevezetése a tulajdonba = a tulajdon lerombolása". Proudhon eszményképe a kis tulajdonosok szabad, állam nélküli, anarchista szövetsége. (*P. J. Proudhon:* Justice et raison. 16, 32, 40, 93, 100–104. old.)

Engels jellemzése szerint: „A kispolgár Proudhon olyan világot kíván, amelyben mindenki külön, önálló terméket állít elő, s az rögtön elfogyasztható és a piacon kicserélhető: ha aztán mindenki visszakapja munkájának teljes értékét egy másik termékben, ezzel már beteljesült az »örök igazságosság« és létrejött a világok legjobbika." (MEM 18. köt. Budapest 1969. 207–208. old.

Proudhon tehát egy – feltételezett – örök, változatlan igazságosságfogalommal méri a múltat, jelent, és kívánja berendezni a jövőt.

Marx és Engels alapjában nem értenek egyet Proudhon igazságosságcentrikus elképzeléseivel. Bírálatuk két kérdés köré tömörül. Az első: elfogadhatatlannak tartják, hogy a gazdasági, politikai jelenségeket elsődlegesen erkölcsi, jelen esetben igazságossági szempontok alapján ítéljék meg. A második: magát az eszközt, az „örök igazságosságot" is megkérdőjelezik, mint illuzórikus elképzelést, amelynek nagyon is változó, gazdaságilag meghatározott tartalma van.

Marx ezirányú gondolatait tömören foglalja össze „A tőké"-ben: „Proudhon először az örök igazságosság eszményét az árutermelésnek megfelelő jogi viszonyokból meríti, amivel, mellesleg szólva, minden nyárspolgár vigasztalására azt is bizonyítja, hogy az árutermelés formája éppoly szükséges, mint az igazságosság. Azután, megfordítva, a valóságos árutermelést és az annak megfelelő valóságos jogot akarja e szerint az eszmény szerint átalakítani. Mit gondolnánk egy olyan vegyészről, aki ahelyett, hogy az anyagcsere valóságos törvényeit tanulmányozná és azok bázisán bizonyos feladatokat megoldana, az anyagcserét akarná a...

[természeti adottság] és a... [rokonság] »örök eszméi« szerint átalakítani. Talán többet tudunk az »uzsoráról«, amikor azt mondjuk, hogy ellenkezik a... »örök igazságossággal], az... [örök méltányossággal], az... [örök kölcsönösséggel] és egyéb... [örök igazságokkal], mint amennyit az egyházatyák tudtak róla, amikor azt mondták, hogy ellenkezik az... [örök keggyel], az [örök hittel] és ... [Isten örök akaratával]?" (MEM 23. köt. Budapest 1967. 86. old.)

Még élesebben bírálja Proudhon „örök igazságosság"-koncepcióját Engels, aki a proudhonizmus németországi átültetésekor emeli fel szavát. Engels a „A lakáskérdéshez" c. tanulmányában elemzi azt az utat, amely az örök igazságosság gondolatának felhasználásához vezetett. Leírja azt a folyamatot, amelynek során homályba vész a jog valóságos keletkezése s a keletkező jogtudomány már „fejtetőre állítva" ábrázolja a valóságos folyamatot. A jogtudomány „...a különböző népek és különböző korok jogrendszereit nem a mindenkori gazdasági viszonyok lenyomataiként hasonlítja össze, hanem olyan rendszerekként, amelyeknek megokolása önmagukban található. Az összehasonlítás valami közöset feltételez: ez úgy található meg, hogy a jogászok azt, ami az összes jogrendszerekben többé-kevésbé közös, *természetjog* címen foglalják össze. De az a mérce, amelyen mérik, hogy mi a természetjog és mi nem az, éppen magának a jognak legelvontabb kifejezése: az *igazságosság*. Ettől kezdve tehát a jog fejlődése a jogászok és azok számára, akik vakon hisznek nekik, már csak az a törekvés, hogy az emberi állapotokat, amennyiben jogászilag fejezik ki őket, mind közelebb hozzák az igazságosság, az *örök* igazságosság eszményéhez. Ez az igazságosság pedig mindig csak ideologizált, eszményített kifejezése a fennálló gazdasági viszonyoknak, hol a konzervatív, hol a forradalmi oldalukról nézve. A görögök és a rómaiak igazságossága igazságosnak találta a rabszolgaságot; az 1789-es burzsoák igazságossága a feudalizmus megszüntetését követelte, azért mert az igazságtalan. A porosz junker szemében már a rothadt járási szabályzat is az örök igazságosság megsértése. Az örök igazságosságról alkotott képzet tehát nemcsak a korral és a hellyel, hanem még a személyekkel is változik, és azokhoz a dolgokhoz tartozik, amelyeken, mint Mülberger helyesen megjegyzi, »mindenki valami mást ért«. Míg a közönséges életben az elbírálás alá kerülő viszonyok egyszerűsége mellett az olyan kifejezések, mint jogos, jogtalan, igazságosság, jogérzék, félreértés nélkül használhatók társadalmi dolgokra való vonatkozásukban is, addig gazdasági viszonyokra vonatkozó tudományos vizsgálódásokban, mint láttuk, olyan

áldatlan zavart idéznek elő, amilyen pl. a mai vegytanban keletkeznék, ha meg akarnók tartani a flogiszton-elmélet kifejezési módját." (MEM 18. köt. Budapest 1969. 262. old.)

Mindennek következtében a marxizmus klasszikusainak tanítását az jellemzi, hogy *társadalomtörténeti felfogásuk nem az igazságosságra épül.* A társadalmi-gazdasági formációk történelmi szerepének megítélésénél nem abból indulnak ki, hogy a proletariátus (vagy akár az akkori rabszolgák vagy jobbágyok) szemszögéből igazságos volt-e a társadalom, hanem abból, hogy mint társadalmi-gazdasági berendezkedés, mennyiben volt történelmileg létjogosult, milyen szerepet játszott a társadalmi fejlődésben. Ennek alapján azt vallották, hogy egy társadalmi-gazdasági formáció elosztási viszonyait – beleértve nemcsak az anyagi javakat, hanem a társadalmi státus egyéb jellemzőit is – elsődlegesen nem az erkölcsi elvek – köztük az igazságosság – szabályozták, hanem a termelőerők fejlettsége. Egy társadalmi-gazdasági alakulat nem azért szűnt meg, adta át helyét egy fejlettebbnek, mert igazságtalannak találták, hanem azért, mert túlélte önmagát, mert termelési viszonyai ellentmondásba kerültek termelőerőivel. A társadalmi változások igazi oka ezért sohasem az igazságtalanság, amelyet nem tűrnek tovább az érdekelt társadalmi rétegek, hanem azok a mélyebben fekvő okok, amelyek a társadalom gazdasági struktúrájában rejlenek, és amelyeknek politikai, jogi és egyéb konzekvenciái is vannak.

Mindezt érvényesítették a kapitalizmusról alkotott bírálatukban és a kommunizmusra vonatkozó elképzeléseikben. Marx és Engels szerint a kapitalizmust elsődlegesen nem azért kell forradalmi úton megdönteni, mert „igazságtalan rendszer", hanem azért, mert a termelőerők fejlődése társadalmasításukat igényli. „A polgári gazdaságtan törvényei szerint a termék legnagyobb része nem a munkásoké, akik azt termelték. Ha mármost azt mondjuk: ez igazságtalan, akkor ez egyelőre nem tartozik a gazdaságtanra. Ezzel csak azt mondjuk, hogy ez a gazdasági tény ellentmond erkölcsi érzékünknek.

Ezért Marx sohasem erre alapozta kommunista követeléseit, hanem a tőkés termelési módnak szükségszerű, szemünk előtt végbemenő összeomlására, ő csak azt mondja, hogy az értéktöbblet meg nem fizetett munkából áll, ami egyszerű tény. „De ami gazdaságtani szempontból formailag helytelen, az azért még világtörténelmileg helyes lehet. Ha a tömeg erkölcsi tudata igazságtalannak nyilvánít egy gazdasági tényt, mint annak idején a rabszolgaságot vagy a jobbágymunkát, akkor ez annak bizonyítéka,

hogy az a tény már túlélte magát, hogy más gazdasági tények léptek közé, amelyek következtében amaz elviselhetetlenné és tarthatatlanná vált. A formális gazdasági helytelenség mögött tehát egy nagyon is igaz gazdasági tartalom rejtőzhet." (MEM Budapest 1959. 553–554. old.)

Ennek jegyében bírálta Marx azokat a munkásmozgalomban időközönként jelentkező követeléseket, amelyek *igazságos bért* igényeltek a munkások számára. Azt vallotta, hogy „a fogyasztási eszközök mindenkori elosztása csak következménye a termelési feltételek megoszlásának. Ez a megoszlás pedig magának a termelési módnak jellemvonása." (MEM 19. köt. 20. old.) Következésképpen illúzió feltételezni, hogy a bérrendszer – mint olyan – megváltoztatható, gyökeresen átalakítható a termelési mód átalakítása nélkül. Úgy vélte, hogy a tőkés elosztás megfelel a tőkés termelőerőknek és ennyiben a tőkésnek a maga szempontjából igaza van, amikor az elosztás e formáját fairnek és igazságosnak tartja. Mindez természetesen nem jelentette azt, hogy Marx ne tekintette volna jogosnak a munkások gazdasági – köztük bér – igényeit, csak attól határolta el magát, hogy ezek az igazságos bér megtévesztő jelszavával fémjelződjenek. Ezen az alapon nevezi a „Gothai program kritikájá"-ban az igazságos elosztás követelményét „elavult frázis-kacat"-nak. (MEM 19. köt. Budapest 1969. 19. old.)

E gondolatok jegyében bírálja Marx Engelshez írt levelében Lassalle-t is, akit a következőképpen jellemez: „Ostobaság ettől a fickótól, hogy még mindig hisz az »igazságosság« eszméjében, és „az abszolút igazságosságban". (Idézi *R. Tucker:* Marx and distributive justice. In: Nomos VI. New York 1974. 312. old.)

Mindezek alapján Marx és Engels nem tartották szükségesnek, hogy egy „pozitív", az igazságosság relativitására épülő igazságossági koncepciót dolgozzanak ki és evvel összefüggésben nem is foglalkoznak a filozófiatörténet különböző igazságossági felfogásainak konkrét, az értékeket és fogyatékosságokat egyaránt magábanfoglaló bírálatával.*

* Noha a marxisták zöme egyetért azzal, hogy Marx és Engels csak kritikailag foglalkozott az igazságosság kérdésével, és ezzel összefüggésben nem próbáltak választ adni arra, hogy mi az igazságosság, van olyan felfogás is, amely megkérdőjelezi ezt az értékelést. Emilia Žyro lengyel filozófus az egyetlen marxista szerző, aki egy egész könyvet szentel Marx igazságosságról alkotott nézeteinek, azon a véleményen van, hogy Marx explicit formában ugyan valóban nem hozott létre igazságossági koncepciót, de implicit módon mégis meghatározta, hogy mit kell az igazságosság fogalmán érteni. Méghozzá nemcsak egy igazságossági értelmezés található Marxnál, hanem

Egyetlen lényeges kérdésben tettek kivételt; az igazságossági koncepciók tengelyében álló *egyenlőségi-egyenlőtlenségi* problematikát annyira lényegesnek tekintették, hogy megkísérelték felvázolni saját egyenlőségi elképzeléseiket. Állást foglaltak abban, hogy a történelmi fejlődés különböző szakaszaiban – különösen a jelenre és a jövőre nézve – milyen egyenlőségi, illetve egyenlőtlenségi követelések jogosak. Az igazság kedvéért azonban hozzá kell tenni, hogy az egyenlőség és az egyenlőtlenség problémáit nem az igazságossági problémakör részeiként elemezték, sőt ellenkezőleg, kifejezetten óvakodtak attól, hogy az egyenlőség, illetve egyenlőtlenség különböző válfajait igazságosként, illetve igazságtalanként értékeljék.

Marx és Engels egyenlőségfelfogásának egyik jellegzetessége, hogy az egyenlőség – az igazságosságtól eltérően – már értékként jelenik meg.

Ez világosan kifejezésre jut *Engelsnél*, aki az „Anti-Dühring"-ben nemcsak Dühring egyenlőségkoncepciójával foglalkozik (Dühring arra tesz kísérletet, hogy két teljesen egyenlő emberből próbálja levezetni a társadalmi igazságosságot), hanem Rousseau nagyhatású egyenlőség-elképzeléseivel is. Megállapítja, hogy Rousseau egyenlőségfelfogása a szocialista mozgalmakban ma is nagy szerepet játszik. Ezzel kapcsolatban így ír: az egyenlőség fogalma „tudományos tartalmának megállapítása a proletár agitáció szempontjából való értékét is meg fogja határozni". (MEM 20. köt. Budapest 1963. 102. old.) (Kiemelés tőlem. – *F. T.*)

Ezután részletesen elemzi Engels az egyenlőséggondolat történeti fejlődését attól az ősrégi válfajtól, amely szerint az emberek – közös vonásaik alapján – egyenlőek, egészen a modern egyenlőségi követelésekig, amelyek gyökeresen különböznek az eredeti kiindulóponttól. Engels egyik végkövetkeztetése, hogy „az egyenlőség elképzelése ...maga is történelmi termék, amelynek létrehozásához meghatározott történelmi viszonyok voltak szükségesek, amelyek maguk is megint hosszú előtörténetet előfeltételeznek. Ez tehát bármi más, csak éppen nem örök igaz-

kettő, egy szűkebb és egy szélesebb. Szűkebb értelemben az igazságosság azt jelenti, hogy megadni mindenkinek, ami a munkája szerint jár. Szélesebben pedig azt, hogy minden individuumnak meglegyen a joga az emberhez méltó életre. (Lásd *E. Žyro:* Pojecie sprawiedliwosci u Karola Marksa. 5–6. Warsawa 1966. 177–178. old.) Úgy gondolom, hogy ezzel az értelmezéssel – a szerző vitathatatlan jó szándéka ellenére – sem lehet egyetérteni. Marx és Engels a fentebb vázolt okok következtében tudatosan tartózkodtak attól, hogy igazságossági koncepciót dolgozzanak ki, és ezért nem helyes intencióikkal ellentétben mégis egy egyértelmű igazságossági felfogást tulajdonítani nekik.

ság." (Uo. 106. old.) A másik végkövetkeztetés, hogy szemben azzal a polgári egyenlőségkövetelésssel, amely az osztályelőjogok eltörlésére és a jogegyenlőségre irányul, a proletariátus azt az egyenlőséget tartja szükségesnek, amely az egyes emberek között az osztályok megszüntetése révén áll elő.

Engels nagy súlyt helyez arra, hogy – a lehetőségekhez képest – pontosan körvonalazódjék: milyen egyenlőséget hoz létre a szocialista forradalom. Ennek érdekében szükségesnek tartja a szélsőségesen *egalitárius koncepcióktól való elhatárolódást*. 1875-ben Bebelhez írt levelében a következőket olvashatjuk: „»Minden társadalmi és politikai egyenlőtlenség kiküszöbölése« szintén igen aggályos frázis, »minden osztálykülönbség megszüntetése« helyett." „Az az elképzelés, hogy a szocialista társadalom az *egyenlőség* birodalma – egyoldalú francia elképzelés, amely a régi »szabadság, egyenlőség, testvériség«-re támaszkodik, olyan elképzelés, amely a maga idejében és a maga helyén *fejlődési fokként* jogosult volt, amelyet azonban, akárcsak a régebbi szocialista iskolák valamennyi egyoldalúságát, most már túlhaladottnak kell tekinteni... mert ennek pontosabb kifejezési módjait már megtalálták." (MEM 19. köt. Budapest 1969. 5. old.)

E cikkében utal arra is, hogy milyen egyenlőtlenségek maradnak fenn – előreláthatóan – a szocializmusban. Az egyenlőtlenség elsődlegesen abban nyilvánul meg, hogy az országok, tartományok, helységek között fennáll majd az életfeltételek bizonyos egyenlőtlensége.

Ugyanevvel a problémával foglalkozik *Marx* a *„Gothai program kritikájá"*-ban, mégis azzal a lényeges eltéréssel, hogy a jövendő társadalom egyenlőségi és egyenlőtlenségi relációit lényegesen konkrétebben, *a termelés* és az attól függő *elosztás* relációiban elemzi. Noha Marx idevágó gondolatai közismertek, feltétlenül szükséges őket felidézni, mert egyrészt rávilágítanak arra, hogy mennyiben tartotta Marx – szigorúan a történelmi feltételekkel összefüggésben – az egyenlőséget és az egyenlőtlenséget (változó) *értéknek*, másrészt azért, mert – meggyőződésem szerint – a marxi gondolatok egyik kiindulópontját, magját képezik a kidolgozandó marxista igazságossági koncepciónak.

Marx ebben a művében azt elemzi, hogy milyen egyenlőség és egyenlőtlenség érvényesül majd a kommunizmus alsó és felső fokán, és bírálja a programnak azokat a pontjait, amelyek figyelmen kívül hagyva a realitásokat, illuzórikus követeléseket fogalmaznak meg.

Marx alapgondolata, hogy az egyenlőség tartalmát és formáját a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokban döntően nem az egyes pártok vagy egyének óhaja, hanem a termelési mód fejlettsége, és számos ezzel összefüggő objektív tényező szabályozza. Ezért helytelen egy szocialista párt programjába olyan differenciálatlan követelést felvenni, mint pl. az igazságos elosztásra vonatkozó *egyenlő jog*. A gondolat kibontása kapcsán Marx részletesen megvilágítja az *egyenlőség és egyenlőtlenség dialektikáját*. Gondolatának lényege, hogy minden egyenlőség egyenlőtlenséget hordoz magában, amiből azonban egyáltalában nem következik, hogy ne lenne lényeges különbség az egyes periódusok között, aszerint, hogy milyen egyenlőségek és egyenlőtlenségek kapcsolódnak össze. A kapitalizmust az jellemzi, hogy gazdaságilag – és Marx végig a termelés és az elosztás vonatkozásában vizsgálja csak az egyenlőség–egyenlőtlenség problematikáját – az egyenlőség *az egyenértékek cseréjében* ölt testet, miközben egy nagyfokú egyenlőtlenség érvényesül, mivel az értéktöbblet megfizetetlen marad.

A kommunista társadalom alsó szakaszát Marx olyan történelmi képződménynek tartja, amely különbözik ugyan a kapitalizmustól, de amelynek legfőbb jellemzője, hogy nem a saját alapjából fejlődött ki, hanem tőkés társadalomból keletkezett, „amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik". Ennek szükségszerű következménye, hogy az új társadalom joga, „az *egyenlő* jog ...*elvileg* – még mindig a *polgári jog*." (MEM 19. köt. Budapest 1969. 18. old.)*

A szocialista társadalom joga annyiban polgári jellegű, amennyiben itt is az egyenértékek cseréjének elve érvényesül, a munkás a munkája arányában részesül a javakból, „ugyanazt a munkamennyiséget, amelyet a társadalomnak az egyik formában adott, visszakapja a másik formában". (Uo.) Mivel azonban a dolgozók képességeik, munkaintenzitásuk – és egyéb körülményeik – tekintetében lényegesen különböznek egymástól: *„Ez az egyenlő jog egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért ...Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga."* (Uo. 18–19. old.) Ez az egyenlőtlenség szükségszerű következménye annak, hogy minden

* Meggyőződésem, hogy Marxnak ezeket a gondolatait, amelyeket más formában a forradalom után Lenin is hangsúlyozott, nem eléggé vesszük figyelembe a szocialista társadalom értékelésénél. Pedig ezek kulcsgondolatok, amelyek nélkül a szocializmus létbeli és tudati ellentmondásai nehezen érthetőek.

jog – legalábbis az emberek egy meghatározott körére – egyenlő mércével mér, ám az egyenlő mérce alkalmazása egyenlőtlen emberekre egyenlőtlenségeket szül. Az egyenlő mérce alkalmazásának elengedhetetlen feltétele, hogy a jog elvonatkoztasson az emberek közötti egyéni különbségektől, és csak azt ragadja meg, ami bennük közös, hogy egyaránt munkát végeznek.

E polgári jelleg ellenére a szocialista jog lényeges előrehaladás, mivel „a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába". (Uo. 18. old.)

Az egyenlő mérce alkalmazása által előállott egyenlőtlenségeket, amelyet még csak tetéz, hogy a munkások családi körülményei (házasok-e, vannak-e gyerekeik) is lényegesen eltérnek egymástól, Marx *visszásságnak* tartja, amely azonban a fejlődés adott szakaszán szükségszerű. „A jog sohasem lehet magasabb fokon, mint a társadalom gazdasági alakulata és az ezáltal megszabott kulturális fejlettsége" – írja. (Uo.)

A visszásságok kiküszöböléséhez egy olyan jogra lenne szükség – amennyiben az egyáltalában még jognak tekinthető –, amely egyenlőtlen. Ez csak a társadalmi feltételek megváltozásával következhet be. „A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog – csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!" (Uo. 19. old.)

Marx szerint tehát az egyenlőtlenség történelmileg egy sajátos trendet ír le, a rendi-tulajdoni alapú egyenlőtlenségektől, a munkára épülő egyenlőtlenségeken keresztül a szükségletek szerinti egyenlőtlenségekig. Ezek közül egyedül a szükségletekre épülő egyenlőtlenség nem visszásság, mivel a szükségleteknek – habár egyenlőtlen mennyiségű javakkal történő – kielégítésével (lévén maguk a szükségletek különbözőek) *megszűnik a legalapvetőbb egyenlőtlenség*, hogy – némileg leegyszerűsítve – egyesek szükségleteit kielégítik, másokét nem.

Érdemes rámutatni arra, hogy egy ilyen modell keretében az *egalitariánus* eszmék – bármennyire paradoxonként hangzik is – nem az egyen-

lőség, hanem az egyenlőtlenség bizonyos formájának megtestesítői. A szükségletek relációjában ugyanis az egalitariánus javaslat: „mindenkinek mindenből egyenlően" nagyfokú egyenlőtlenséget hordoz, mivel az eltérő szükségleteknek azonos mennyiségű javakkal történő kielégítése nyilvánvalóan egyenlőtlenségeket eredményezne.

Az itt kifejtett egyenlőségkoncepció egyik sajátossága, hogy Marx *értékítéletet* is alkot, amikor állást foglal abban a kérdésben, hogy melyik egyenlőtlenséget kell *visszásságnak* tartani és melyiket nem. Túllép a kizárólagos gazdasági szemléleten, nemcsak azt elemzi, hogy az egyenlőség, illetve egyenlőtlenség mely formái felelnek meg az adott termelés fejlettségének, hanem minősíti is az adott jelenségeket. Ebben különösen az a feltűnő és jellegzetesen axiologikus mozzanat, hogy olyan egyenlőtlenségeket is visszásságként értékel, amelyekről egyértelműen kimutatja, hogy az adott fejlődési fokon szükségszerűek. Sőt, ha ezt kifejezetten nem is mondja ki, különbséget tesz a visszásság fokozatai között, amennyiben a kommunizmus alsó fokán jelentkező visszásságot polgári jellegűnek tekinti ugyan, de az egyenlőtlenségek csökkenése miatt kevésbé visszásnak, mint a kapitalizmusban érvényesülő egyenlőtlenséget.

Úgy gondolom, hogy Marxnak a „Gothai program kritikája"-ban kifejtett intencióival, elképzeléseivel ellentétes lenne, ha a „visszásság" kifejezést egyszerűen az igazságosság szinonimájaként fognánk fel. A „visszásság" kifejezés alkalmazásával azonban Marx elismeri annak létjogosultságát, hogy egy társadalmi-gazdasági jelenséget nemcsak abból a szempontból szabad értékelni, hogy milyen társadalmi funkciót tölt be és mennyire szükségszerű a termelés adott fejlődési fokán, hanem abból a szempontból is, hogy mindez érték-e az emberek számára, visszásság-e vagy sem. S ha ez nem is azonosítható mechanikusan az igazságosság szempontú értékeléssel, lényegét tekintve egy típusú vele, és megnyitja az utat egy – az örök igazságossági elvektől eltérő – relatív igazságossági értékelés alkalmazásához.

Hadd tegyük hozzá: ez az *axiologikus* megközelítés korántsem egyedi, véletlenszerű eset, amely törést jelent a marxi gondolatkör fő vonalához képest. Marx és Engels munkásságában számos más helyen is találkozhatunk axiologikus elemekkel, értékelésekkel. Ezek közül a legjelentősebb Marxnak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban és más helyütt kifejtett elképzelése az ember nembeli lényegéről és az elidegenedésről s a kapitalizmusnak erre alapozott bírálata. Ez adhat alapot arra, hogy noha Marx és Engels nem munkáltak ki „pozitív" igazságossági koncep-

ciót, axiologikus nézeteikre építve mégis meg lehet kísérelni egy marxista szellemű igazságossági felfogás létrehozását.*

Marx és Engelshez hasonlóan *Lenin* sem dolgoz ki önálló igazságossági koncepciót, az igazságosság nála is periferikus kérdés. Mégis van eltérés Marx és Engels, illetve Lenin igazságosság értékelése között: Leninnél hiányzik az az idegenkedés, amelynek következtében Marx és Engels, ha módjuk van rá, elkerülik e kifejezés használatát. Ebben az a sajátos, hogy Lenin az igazságosságról éppen Marxnak a „Gothai program kritikája" c. cikke alapján ír, s a cikk mondanivalójával elvileg teljesen egyetért, sőt megpróbálja a korabeli viszonyokra alkalmazni az ott talált gondolatokat. Szinte az egyetlen lényeges különbség, amely a cikk szövege és annak lenini interpretációja között fennáll, az igazságosság eltérő értékelése.

A két álláspont között a különbség látszólag terminológiai, ahol Marx visszásságot konstatál, ott Lenin „nevén nevezi a gyereket" és igazságtalanságról ír. Az „Állam és forradalom"-ban Lenin a következőképpen fogalmaz: „Minden jog annyit jelent, hogy *egyenlő* mércét alkalmaz *különböző* emberekre, akik a valóságban nem egyformák, nem egyenlőek: ezért az »egyenlő jog«, az egyenlőség megsértése és *igazságtalanság*." (Kiemelés tőlem. – *F. T.*) (LÖM 33. köt. Kossuth Könyvkiadó 1965. 84. old.) „Igazságot és egyenlőséget a kommunizmus első fázisa tehát még nem biztosíthat: a gazdagság tekintetében a különbségek megmaradnak és e különbségek *igazságtalanok*... (Kiemelés tőlem. – *F. T.*) (Uo. 85. old.)

A terminológiai eltérés azonban – nézetem szerint – nem véletlen. Abban, hogy Lenin szükségesnek tartotta alkalmazni az igazságosság kategóriáját – feltehetően – legalább két körülmény játszott közre. Az egyik, hogy noha Leninnek is meg kellett küzdenie kora etikai szocialistáival, vitapartnerei elsődlegesen nem „az örök igazságosságra" hivatkoztak, mint Proudhon vagy Lassalle, s így a munkásmozgalomban nem állt fenn az „örök igazságosság"-gal való visszaélés akut veszélye.** Másrészt Lenin az oroszországi munkásmozgalom tapasztalatai alapján

* Marxnak a nembeli lényegről és az elidegenedésről alkotott nézeteivel a későbbiekben részletesen foglalkozunk, ezért ezek ismertetésétől itt eltekintünk.

** Ez nem jelenti azt, hogy ne történtek volna kísérletek a marxizmus „etikai" kiegészítésére pl. Bernstein vagy Adler részéről, sőt Bernstein hajlott arra is, hogy a kapitalizmust elsődlegesen az elvont igazságosság oldaláról bírálja, de az igazságosság ezzel együtt sokkal kisebb szerepet játszott, mint Marx és Engels idejében.

felismeri, hogy az igazságosság nemcsak ballasztja lehet a munkásmozgalomnak, hanem *értéke* is. Lenin szerint a munkásosztály egyik sajátos jegye, hogy a munkások érzékenyek a társadalomban tapasztalható mindenfajta igazságtalansággal szemben. Ezért a kapitalizmus forradalmi úton történő megszüntetése nemcsak a gazdasági fejlődésből fakadó szükségszerűség, hanem egyben bizonyos alapvető társadalmi igazságtalanságok felszámolása is.

Ami az igazságosság tartalmát illeti, Lenin az igazságosság fogalmát a *társadalmi egyenlőség* alapvető válfajaival kapcsolja össze, az igazságtalanságot pedig – értelemszerűen – egyes társadalmi egyenlőtlenségekkel. Ez a megközelítés lehetővé teszi az igazságosság differenciált tárgyalását, és az *igazságosság különböző fokozatainak* egymástól való megkülönböztetését. Ezen az alapon írja Lenin a következőket: „Marx szétzúzza Lassalle kispolgári, homályos frázisát az »egyenlőségről« és az „igazságosságról" *általában* és megmutatja, *hogyan fejlődik* majd a kommunista társadalom, amely *kénytelen* eleinte *csak* azt az »igazságtalanságot« megszüntetni, hogy a termelőeszközöket egyes személyek vették birtokukba, és amely nem *képes* egy csapásra megszüntetni azt a további igazságtalanságot, hogy a fogyasztási cikkek elosztása a »munka szerint« (nem pedig szükségletek szerint) történik." (Lásd uo.)

A lenini gondolat lényege, hogy a szocializmus *igazságos is* – az előző társadalomhoz képest – és ugyanakkor *igazságtalan is* – mert megőriz bizonyos alapvető egyenlőtlenségeket az emberek szükségleteinek kielégítése terén. Lenin felismeri: a „suum"-nak a munka szerinti elosztással való összekapcsolása, vagyis, hogy „mindenkinek a munkája szerint jár a javakból", minden előrehaladás ellenére még jelentősen *elkülöníti egymástól az embereket*. Ez még a „polgári jog" szűk látóhatára „amely arra kényszerít bennünket, hogy Shylock könyörtelenségével kiszámítsuk, vajon nem dolgozunk-e egy félórával többet, mint a másik, nem kapunk-e kevesebb bért, mint a másik". (Uo. 88. old.) Ez egybecseng Marx híres mondásával: „A magántulajdon oly ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket, hogy egy tárgy csak akkor a *miénk*, ha bírjuk, ...ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, lakjuk stb., egyszóval *használjuk*." (*Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok Budapest 1962. 72. old.)

Jellegzetessége a lenini igazságosság-felfogásnak, hogy *a gazdasági egyenlőséget* összekapcsolja *a politikai egyenlőséggel*, s hasonló dialektikával kimutatja, hogy a fejlődés ebben a szférában is a formális egyen-

lőségtől a tartalmi egyenlőség felé halad. „A demokrácia egyenlőséget jelent. Érthető, milyen nagy jelentősége van a proletariátus egyenlőségért vívott harcának és az egyenlőség jelszavának, ha helyesen az *osztályok* megszüntetésének értelmében fogjuk fel. De a demokrácia csak formális egyenlőséget jelent. És nyomban azután, hogy megvalósul a társadalom összes tagjainak egyenlősége a termelési eszközök *tekintetében*, vagyis a munka egyenlősége, a munkabér egyenlősége – az emberiség előtt múlhatatlanul felvetődik az a kérdés, hogy tovább kell menni a formális egyenlőségtől a ténylegeshez, vagyis ennek a szabálynak a megvalósításához: „mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint". „A demokrácia a polgárok közötti egyenlőség formális elismerése, annak elismerése, hogy mindenkinek joga van az állam berendezkedésének és igazgatásának meghatározására" – írja Lenin. (LÖM 33. köt. 91. old.) De csak a szocializmus biztosíthatja, hogy az emberek többsége, majd egésze részt vegyen az államhatalomban és az államigazgatásban, és ezzel a politikában is érvényesüljön a tartalmi egyenlőség, ami előfeltétele az állam és ezzel együtt a demokrácia mint államforma elhalásának.

Míg Lenin – a munkásmozgalom szükségleteivel – összhangban nagyobb jelentőséget tulajdonított az igazságosságnak, mint Marx és Engels, addig a munkásmozgalomban jelentkezett egy ellenkező felfogás is. Lafargue, aki hosszabb tanulmányt szentel az igazságosság problémájának, arra a következtetésre jut, hogy *az igazságosság lényegében negatív szerepet játszott* az emberiség történetében. Lafargue ezt azzal indokolja, hogy az igazságosság az uralkodó osztályok ideológiai eszközévé vált. „...az igazságosság fogalma, amely eleinte csak az egyenlőségi szellem megnyilatkozása volt, később a tulajdon hatására, amelynek kialakításában részt vesz, kezdi szentesíteni az emberek közötti egyenlőtlenséget, amelyet a tulajdon idézett elő." Ennek eredményeképpen a későbbiekben „Az igazságosság, azokhoz a rovarokhoz hasonlóan, amelyek születésük után azonnal felfalják anyjukat, megsemmisíti az egyenlőségi szellemet, amely szülte őt és szentesíti az ember elnyomását." Ha azonban az igazságosság csak konzervatív apologetikus-legitimizáló eszköz, akkor logikus, hogy a szocialista forradalom egyszer s mindenkorra meg kell hogy szüntesse az igazságosságot. „A kommunista forradalom azáltal, hogy megsemmisíti a magántulajdont és megadja »mindenkinek ugyanazokat a dolgokat«, felszabadítja az embert és egyenlőségi szellemet hoz létre: akkor az igazságosság fogalma, amely a magántulajdon kialakításától fogva nyugtalanította az emberi értelmet, szerte-

foszlik, mint a legszörnyűbb lidércnyomás, mely valaha is gyötörte a szerencsétlen civilizált emberiséget." (*P. Lafargue* Válogatott írások. 283. old.)

Lafargue azonban egyoldalúan értékeli Marx és Engels igazságosságról szóló elképzeléseit, amikor csak a negatívumokat veszi figyelembe. Engels ugyanis sohasem állította azt (miként Marx sem), hogy az igazságosság a történelemben kizárólag apologetikus szerepet tölt be. Engels az igazságosságot olyan – nem önálló – megjelenési formának tartotta, amely egyaránt hordozhat konzervatív és forradalmi tartalmat, aszerint, hogy a termelőerők fejlettségét tükrözve igent vagy nemet mondottak az adott társadalmi berendezkedésre. Ezért túlzás feltételezni, hogy az igazságosság, mint eleve negatív jelenség, feleslegessé válik a szocializmusban.

1.6.2. MARXOLÓGUSOK A MARXIZMUS KLASSZIKUSAINAK IGAZSÁGOSSÁG-KONCEPCIÓJÁRÓL

E rész befejezéseként szeretnék röviden kitérni *a marxológusoknak* a marxizmus klasszikusainak igazságossági felfogásáról szóló értékeléseire. A marxológusok között nincs egyetértés abban a kérdésben, hogy mennyire tekinthetők a klasszikusok moralistáknak és mennyire helyezkedtek az igazságosság álláspontjára. De eltér a marxológusok véleménye egymástól abban is, hogy a kérdések eldöntésénél figyelembe veszik-e Marxon kívül Engels és Lenin munkásságát, vagy kizárólag Marxra korlátozódnak. Közismert ugyanis, hogy a marxológusok jelentős része úgy vélekedik, hogy Marx és Engels nézetei között alapvető különbségek találhatók, Lenint pedig különböző indokok alapján nem tekintik a marxizmus továbbfejlesztőjének.*

Ami az első kérdést illeti, a marxológusok egyik részének az a szilárd véleménye, hogy *Marx velejéig moralista*, gondolkodását döntően értékek befolyásolták, és a marxizmus lényege: igazságossági ítélet egy bűnös társadalom felett. Így értelmezi a marxizmus lényegét *Laski*, az angol Munkáspárt korábbi jelentős teoretikusa. *Lindsay* azt állítja, hogy a

* A marxizmuson belül nem egyértelműen tisztázott, hogy kik tekinthetők marxológusoknak. Én e helyütt azokat a nem marxista filozófusokat sorolom ide, akik valamelyest behatóan foglalkoztak a marxizmus klasszikusainak igazságossági nézeteivel.

marxizmus hajtóereje az igazságosság iránti vágy volt. *Carr* szerint az igazságosság „A tőke" morális témája. „»A tőké"-ben Marx bebizonyította, hogy a proletariátus győzelme nemcsak a nyers erőszak, hanem az absztrakt igazságosság diadala is lenne." *Hook* úgy véli, hogy a marxizmus etikája nemcsak általános igényt fejez ki a társadalmi igazságosság iránt, hanem egy speciális követelményt is, amely a kapitalizmus által kreált objektív lehetőségeken alapul. (Lásd *R. C. Tucker:* Marx and Distributive Justice. New York 1974. 307–308. old.) *Popper* ugyancsak azt vallja, hogy a kapitalizmus Marx által történő elítélése – morális. (Lásd *E. Kamenka:* Marxizmus and Ethics. New York 1969. 8. old.)

Ezekkel a nézetekkel a marxológusok másik, a kérdést alaposabban elemző csoportja – joggal – nem ért egyet. *Dahrendorf*, az ismert szociológus részletes szövegelemzés alapján kimutatja, hogy Marx műveiben az igazságosság kifejezés mindössze 60-szor fordul elő. Ebből körülbelül 30 idézet, vagyis ezekben az esetekben az igazságosság terminust más használja, míg a többiben bírálja azokat, akik az igazságosságnak nagy jelentőséget tulajdonítanak. (Lásd *R. Dahrendorf:* Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten in Denken von K. Marx. Hannover 1952. 14. old.)

Tucker szerint, noha a „moralizáló marxizmus" mellett felhozhatók egyéb érvek is, így pl. a kapitalizmus Marx–Engels által adott leírása a növekvő társadalmi egyenlőtlenségről és kizsákmányolásról, az értéktöbblet elsajátításáról morális ítéletet is tartalmaz, a „moralizáló marxizmus" – tévedés. Tucker igen részletesen elemzi Marx és Engels igazságossággal kapcsolatos gondolatait és arra a következtetésre jut, hogy a marxizmus sem a kapitalizmust, sem a jövő társadalmát nem igazságossági alapon ítéli meg. A jövőt illetően külön aláhúzza, hogy a szocializmusban és a kommunizmusban az elosztást nem par excellence elosztási, hanem termelési elvek szabályozzák. (Lásd *R. Tucker:* Marx... 309–323. old.)

Tuckerhez hasonlóan igen alaposan elemzi Marx, Engels, sőt Lenin igazságosságról szóló felfogását *Schedler*. Schedler megállapítja, hogy Rawls művének vitája nyomán megújult az érdeklődés Marx és Engels társadalmi igazságosságról alkotott felfogása iránt. Schedler bírálja azokat a Marx-interpretációkat, amelyek leegyszerűsítik Marx és Engels álláspontját. A leegyszerűsítések egyik formája, hogy mechanikusan azonosítják Marx „Recht" fogalmát a „Justice"-szal, noha Marx a „Recht"-et nem erkölcsi-igazságossági értelemben használja. Ugyancsak egyoldalúan tárgyalják Engelst, akit relativistának szoktak minősí-

teni. Schedler szerint a „Lakáskérdés"-ről szóló tanulmányában Engelsnek valóban találhatók relativista gondolatai, de Engels egész felfogása nem az. Schedler egyik legérdekesebb megállapítása, hogy a marxizmusban azért szorul háttérbe az igazságosság, mert a kapitalizmus és a kommunizmus első szakaszát egyaránt igazságtalannak tartják, míg a második szakasz már se nem igazságos, se nem igazságtalan, vagyis a kommunizmus felső szakaszán az igazságosság értelmét veszíti. (Lásd *G. Schedler:* Justice in Marx, Engels and Lenin. Studies in Soviet Thought. Dodrecht 1978. 223–224. old.) Ennek alapján Marx felfedezte, hogy az igazságosság hasznosíthatatlan, s az, ami hasznosítható, igazságtalan. (Lásd uo. 227. old.) Ezt a nézetét egyébként Rawslnak arra az elgondolására alapozza, hogy az igazságosságra csak egy olyan társadalomban van szükség, ahol egymással versenyző érdekek léteznek, egy altruista társadalomban – ezek hiányában – az igazságosság-fogalom feleslegessé válik.

Hasonló véleményt képvisel *Kamenka* is. Véleménye szerint Marx alapjában nem etikai szempontból közelítette meg a társadalmi problémákat. Ennek jele, hogy nincs is kidolgozott marxista etika. Marx a szocialista programot nem absztrakt morális elvekre építi, mint az igazságosság vagy az egyenlőség. Nem is követel igazságosságot, hanem kimutatja, hogy a kapitalizmus „önromboló" („Selfdestructive"). Ugyanakkor Marxnak vannak etikai elképzelései is, bár ezek lényegüket tekintve utópisztikusak: Marx egy „prometheanizált Kant". (Lásd *E. Kamenka:* Marxizmus and Ethics. 1–12. old.)

Míg azonban Tucker és Schedler a marxizmus igazságossági koncepciójánál egyaránt figyelembe veszi Marx és Engels nézeteit, Kamenka csak Marxot értékeli. Nézete szerint Engels igazságossági koncepciója egyértelműen relativista, s ezért nem is vehető komolyan, Lenin pedig tiszta machiavellista (Lásd uo. 36., 57. old.)

Ugyancsak ezt a koncepciót vallja az International Encyclopedia of the Social Science igazságosságról szóló címszavának szerzője. Megállapítja, hogy Marx és Engels – eltérően Saint-Simontól és másoktól – nem adtak helyet az igazságosságnak a gazdasági viszonyok elemzésénél, sőt Benthamhez hasonlóan nevetségessé teszik ezt a terminust.

Az igazságosság marxi–engelsi bírálata két elven nyugszik. Az egyik az, hogy helytelen a kapitalista rendszer értékelésénél az elosztás egyenlőtlenségére helyezni a hangsúlyt. A másik elv: helytelen a kapitalizmus igazságtalanságainak kijavítását célul tűzni, mert ez feltételezi, hogy az

összeegyeztethetetlen erők egyensúlyba hozhatók. (International Encyclopedia of the Social Sciences 8. 346. old.)

Végül érdemes megemlíteni Kelsen nézetét is, aki ugyan nem tekinthető marxológusnak, mert a marxizmussal csak érintőlegesen foglalkozik, mint eggyel a sok nem pozitivista irányzat közül, de ellenérvei jellegzetesek és figyelemre méltóak. Igazságossági koncepcióként értékeli a kommunizmus felső fokának alapelvét: a „Mindenki képességei alapján – mindenkinek szükségletei szerint"-et. Az alapelv mindkét gondolatával kapcsolatban vannak ellenérvei. Az alapelv első részét azért tartja problematikusnak, mert Marx és Engels feltételezi, hogy egy állam és jog nélküli társadalomban – bármely szankció hiányában – is mindenki képességei szerint fog dolgozni. Kelsen szerint ez utópia, mivel az emberek egy jelentékeny hányada önként nem hajlandó képességeivel összhangban álló munka kifejtésére. Ha azonban ez a követelmény nem teljesül, akkor eleve meghiúsul az új elosztási elképzelés, mivel hiányoznak a hozzá szükséges termelési előfeltételek.

Ettől függetlenül Kelsen kételkedik az alapelv második részének megvalósíthatóságában is. A szükségletekkel kapcsolatban az első problémát abban látja, hogy vajon szükségleteken az objektív, társadalmilag elismert szükségleteket kell-e érteni, vagy a szubjektív jellegűeket? Nézete szerint csak az utóbbiak jöhetnek számításba, mert az emberek csak akkor tekintik szükségleteiket kielégítettnek, ha az kiterjed a szubjektív, az általuk „átélt" szükségletekre is.

A szubjektív egyéni szükségletek azonban olyannyira konfliktusban állnak egymással, hogy semmiféle társadalmi rendszer sem elégítheti ki őket. Következésképpen az alapelv második része még utópisztikusabb, mint az első fele. (Lásd *H. Kelsen:* Reine Kechtslehre. 393–395. old.)

Kelsen bírálata kettős jellegű: egyrészt tükröződnek benne bizonyos – az alapelvvel kapcsolatos – reális problémák, másrészt szemlélete eleve azt sugározza, hogy a problémákat csak az „örökérvényűnek" feltételezett jelen polgári szemszögén keresztül képes érzékelni.

2. Egy lehetséges marxista igazságossági koncepció körvonalazása

2.1. AZ ELŐFELTEVÉSEK

2.1.1. A MARXISTA IGAZSÁGOSSÁGI KONCEPCIÓ SZÜKSÉGESSÉGE

Ha megpróbáljuk összegezni az igazságosságelmélet *filozófiatörténeti* tanulságait, akkor meglehetősen furcsa, ellentmondásos kép tárul elénk. Az igazságosság sajátos karriert futott be a filozófia történetében, s ha az egyes felfogások el is tértek egymástól abban, hogy a társadalmi-erkölcsi értékek csúcsára helyezték-e az igazságosságot, vagy – valamivel – lejjebb határozták meg helyét az erkölcsi értékhierarchiában, a koncepciók zöme egyetértett abban, hogy az igazságosság alapvető társadalomszervező és összetartó elv. A modern polgári filozófiában már nagyobb szóródás figyelhető meg az abszolutisztikus elképzelésektől a szélsőségesen szkeptikusokig, de az utóbbiaktól eltekintve az irányzatok zöme továbbra is elismeri *az igazságosság kiemelkedő jelentőségét.*

Ezzel szemben a *marxizmus klasszikusai* – figyelembe véve a marxi–engelsi, illetve a lenini felfogás közötti különbségeket is – az igazságosság kérdésében nem követik a filozófiatörténet fő vonalát. Egyértelműen elvetik az „örök igazságosság" elméletét, s – ha történelmi okokból indokoltan is, de nem látják szükségesnek, hogy igazságossági koncepciót dolgozzanak ki, sőt – legalábbis – Marxnak és Engelsnek *erős fenntartásai* vannak azzal kapcsolatban, hogy helyes-e az igazságosságot, mint társadalmi szintű értékmérőt alkalmazni.

Attól, hogy a marxizmus klasszikusainál az igazságosság periferikus téma, az azóta eltelt periódusokban még létrejöhetett volna igény egy marxista igazságossági koncepció létrehozatalára. A marxizmus fejlődése arról tanúskodik, hogy az utóbbi évtizedekben egy széles terjedelmű tematikai gazdagodás következett be, amelynek során számos, korábban elhanyagolt témakört kutattak, s jelentős eredmények, koncepcionális elképzelések születtek pl. a társadalomfilozófia, a szociológia, a vallás-elmélet, az esztétika, sőt részben az etika szférájában. Az igazságosság azonban – sajnos – nem tartozik a dinamikusan fejlődő, frekventált problémakörök közé: az igazságosság továbbra is a marxista kutatások egyik „mostohagyermeke" maradt. Az igazságosságnak szembeötlően

*gyér a marxista irodalma.** Lengyelországon kívül egyetlen szocialista országban sem szenteltek komolyabb figyelmet az igazságossági problémák elméleti kutatásának.**

Mindennek következtében a marxizmusnak mind ez ideig *nincs részletesen kidolgozott* – viszonylag – koherens igazságossági *koncepciója.* Nem kellően tisztázott, hogy érték-e és mekkora érték az igazságosság a marxizmus számára, milyen területen illetékesek az igazságossági ítéletek, melyek az igazságosság állandó és változó elemei, milyen „jogos" igazságossági követelmények támaszthatók a társadalom fejlődésének különböző szakaszaiban stb.?

Ebben feltehetően közrejátszott, hogy Marx és Engels nem egyszerűen mellőzték ezt a témát (mint pl. az akaratszabadság vagy a filozófiai bizonyítás problémáját), hanem aggályaikat is kifejezésre juttatták az igazságosság marxista alapú felhasználásával kapcsolatban. Az igazságossági kutatások elmaradottságának azonban nem ez a fő oka, hanem elsősorban az, hogy – legalábbis a szaktudományok részéről – hosszú ideig valóban nem jelentkezett számottevő társadalmi igény az igazságosság iránt. Az utóbbi időben azonban megváltozott a helyzet, egyre több jelzés érkezik elsősorban – a társadalmi problémákat közvetítő – szociológia ré-

* Pozitív kivételnek számít Ancsel Éva, aki felismeri és értékeli a társadalmi igazságosság jelentőségét az etikum, illetve az éthosz szférájában. „Írás az éthoszról" c. művében erről a következőket írja: „lényegében *minden,* az etikumhoz tartozó jelenség a társadalmi igazságtalanság újraelosztásának vagy az ellene való tiltakozásnak a folyamatában keletkezik." „Az éthosz talaja – ha ugyan ez talaj! – a munka és a tulajdon elkülönülésével létrejött szakadék. Létrehozó impulzusa az így keletkezett igazságtalanság faktumának elutasítása." „Az éthosz legtipikusabb tette – illetve végső tartalma – végül is mindig igazságtétel..." (*Ancsel Éva:* Írás az éthoszról. Kossuth Könyvkiadó 1981. 33–35., 45. old.)

** Az utóbbi években a következő lengyel könyvek és cikkek foglalkoztak az igazságosság problémájával:

E. Żyro: Pojecie sprawiedliwosci u Karola Marksa. Warszawa 1966.

J. Malonowski: Zasada równosci spolecznej w ustroju socjelistysznym w pracach Lenina. Studia filozoficzne, 1970/4. (39.)

M. Ossowska: Normy moralne. Warszawa 1970. (szczególnie rozdzial VII)

Z. Ziembinski: Etyczne problemy prawoznawstwa. Wrocław 1972.

Anna Jankowska: Problem sprawiedliwosci spolecznej. Studia socjologiczne, 1974/2. (53.)

M. Fritzhand: Marksizm a idea równosci. Nowe Drogi 1974/3. (298.)

Z. Morecka: Z zagadnien równosci spolecznej w socjalizmie. Nowe Drogi 1976/6. (325.)

H. Jankowski: Z zagadnien sprawiedliwosci spolecznej. Nowe Drogi, 1980/8. (375.)

széről, amelyek arról tanúskodnak, hogy a társadalomtudományoknak és a társadalmi gyakorlatnak is *szüksége lenne viszonylag kidolgozott marxista igazságossági koncepcióra.*

Mindennek társadalmi alapja abban rejlik, hogy a szocializmus építésének előrehaladtával egyre inkább világossá vált, hogy *a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség dialektikája* a vártnál lényegesen összetettebben alakul. Ennek kapcsán egyre élesebben vetődött fel az a kérdés, melyek azok az öröklött vagy újonnan keletkező társadalmi egyenlőtlenségek, amelyek nem kívánatosak, amelyeknek csökkentésére gazdasági, politikai, illetve morális okokból törekedni kell, és melyek azok, amelyek ellenkezőleg, szükségesek. S noha csakhamar kiderült, hogy e problémák eldöntése komplex – ha úgy tetszik, interdiszciplináris – kutatásokat igényel, amelyek figyelembe veszik a problémakör politikai gazdaságtani, politológiai és egyéb vetületeit, fény derült arra is, hogy a kérdéskörnek van egy – kikerülhetetlen – axiológiai vonatkozása is, a kérdések eldöntése *igazságossági értékelést is igényel.*

Hadd dokumentáljuk ez irányú feltevéseinket néhány jelentősebb szociológiai mű megállapításaival. Ferge Zsuzsa 1969-ben írt munkájában megállapítja, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek szocialista értékelése mind ez idáig megoldatlan: „A problémát az jelenti, hogy az osztály nélküli társadalomban milyen fajta, milyen típusú az egyenlőtlenségi rendszer és milyen a további perspektíva ebben a tekintetben." (*Ferge Zsuzsa:* Társadalmunk rétegződése. 56. old.)

Ugyancsak ebben a munkájában teszi fel a kérdét: igazságos-e, hogy társadalmunkban 8–10-szeres a különbség a legalacsonyabb és a legmagasabb jövedelmek között. A válasz azonban elméletileg nem kidolgozott, mint ahogy „véleményeltérések vannak abban is, hogy a társadalom tagjai mennyire találják elfogadhatónak ezeket a különbségeket". (Uo. 196. old.)

Egy évtizeddel később a Kolosi–Pap–Gombár–Pál–Bara munkacsoport a következőképpen értékeli ugyanezeket a problémákat. „A magyar társadalomtudományi irodalomban teljes az egyetértés abban a vonatkozásban, hogy a mai magyar társadalom egyenlőtlenségeket hordoz. Arról azonban még megközelítően sem rendelkezünk megfelelő képpel, hogy mekkorák is ténylegesen ezek az egyenlőtlenségek, illetve milyen az egyenlőtlenségek rendszere, a különböző egyenlőtlenségek miképpen kapcsolódnak össze, mennyiben erősítik vagy semlegesítik egymás hatását." (Réteghelyzet. 34. old.)

Könyvük más helyén pedig a következőket írják: „Kérdések fogalmazódnak meg, amelyek válaszra várnak. A »mit nevezünk egyenlőtlenségnek« és a »miként értékeljük, hogyan kezeljük a fennálló egyenlőtlenségeket« alapkérdések mellett olyan problémák vetődnek fel, mint *az igazságos és igazságtalan egyenlőtlenség*, az alá- és fölérendeltség stb. *Problémák, amelyekre nincsenek kiérlelt válaszok.* Nincs teljes egyetértés a kutatók között abban sem, hogy az egyenlőtlenség mely formáit és milyen mértékben tekintsük ellentétesnek vagy egybeesőnek a szocializmus alapeszméivel." (Kiemelés tőlem. – *F. T.*) (Uo. 6. old.)

Az igazságosság itt jelzett problémái azonban nemcsak általános társadalompolitikai szinten jelentkeznek, mint a *társadalomirányítás sajátos igazságossági vetületei*, hanem – részben más tartalommal – *a mindennapi gondolkodás* szférájában is. Az igazságosság a mindennapi gondolkodásban és tevékenységben fontos mérce, amelyet széles mértékben alkalmaznak nemcsak az emberi magatartások, hanem a társadalmi intézmények, az intézkedések, a jogszabályok, sőt a társadalmi berendezkedés megítélésénél is. Az emberek jelentős része igen érzékeny nemcsak az őket és hozzájuk közelállókat érintő, hanem a gazdasági, politikai, kulturális életben, a törvényhozásban és a joggyakorlatban, sőt a nemzetközi életben tapasztalható igazságtalanságok iránt. Ugyanakkor a hétköznapi gyakorlatban is sok a tisztázatlanság az igazságosság fogalmával és formáival kapcsolatban, s ez egyik forrása annak, hogy az igazságossággal kapcsolatban a legkülönfélébb, egymásnak gyakran ellentmondó elképzelések élnek az emberek fejében.

Mindebből kiderül, hogy a korábbinál erősebbek a társadalmi igények egy kidolgozandó marxista igazságossági koncepció iránt, s ezek fokozatos kielégítése a marxista etika egyik fontos feladata.

2.1.2. AZ IGAZSÁGOSSÁG HELYE A MARXIZMUS GONDOLATKÖRÉBEN

Következő feladatunk annak elemzése, hogyan realizálhatók ezek az igények a marxizmus keretein belül. A kérdés az, hogyan alapozható meg egy, a marxizmus alapelveivel összhangban álló igazságossági felfogás?

Ezt azért kell vizsgálni, mert Marx és Engels – ahogy az a filozófiatörténeti részből kitűnt – helytelenítették a gazdasági, sőt más jellegű jelenségek igazságosság szempontú megközelítését. Ezért elméletileg tisztázandó, létjogosult-e mégis egy olyan igazságossági koncepció, amely

igényt tart arra, hogy ne csak a hétköznapi gyakorlat igazságossági elképzeléseit befolyásolja, orientálja, hanem mércéül szolgáljon alapvető társadalmi (elsődlegesen gazdasági, politikai, jogi stb.) jelenségcsoportok igazságossági fokának megítéléséhez.

A probléma eldöntéséhez először azt kell megvizsgálnunk, hogy hogyan vélekedik a marxizmus az egyes társadalmi jelenségcsoportok, „részstotalitások" egymáshoz való viszonyáról. A marxizmus egyik alapgondolata, hogy az egyes társadalmi szférák: a gazdaság, a politika, a jog, az erkölcs stb. nem egymástól elkülönülve, önálló „entitások"-ként funkcionálnak, hanem ellenkezőleg, egy társadalmi totalitáson belül nemcsak kölcsönhatásban állnak egymással, hanem *át is hatják egymást:* nincs „tiszta" gazdaság, politika, jog stb.*

Valamennyi szféra alakulását, mozgását nemcsak öntörvényei befolyásolják, hanem kisebb-nagyobb mértékben azok az egyéb mozzanatok is, amelyek a jelenségek komplex, „vegyes", „nem tiszta" voltából következnek. Igaz, a marxizmus lényeges különbséget is tesz az egyes szférák között, amennyiben feltételezi, hogy a társadalmi totalitáson belül *a gazdaságnak viszonylagos primátusa* van. (Sőt Marx és Engels „A német ideológiá"-ban egyenesen úgy fogalmaznak, hogy pl. a jognak „nincs is saját története". (MEM 3. köt. 78. old. Budapest 1976.)

A gazdaság viszonylagos primátusa következtében a gazdasági-társadalmi jelenségeket, vagy pontosabban azokat, amelyeknél a gazdasági mozzanat a domináns, elsődlegesen a gazdaság szempontjából kell értékelni, mivel kialakulásukban általában a gazdasági determinánsoknak van döntő szerepük.

Ez az egyébként igen lényeges eltérés azonban nem jelenti azt, hogy a gazdaság, amelynek a legjelentősebb az öndeterminált sága, abszolút önálló fejlődéssel rendelkezne, hogy a gazdaság alakulását ne befolyásolnák – koronként változó mértékben és egymástól is különböző arányban – a politikai, jogi vagy akár az erkölcsi tényezők.

Ha azonban a társadalmi jelenségek objektív fejlődése ilyen komplexitásról tanúskodik, akkor az adekvát társadalommagyarázatnak és értékelésnek alkalmazkodnia, idomulnia kell ehhez az összetettséghez és bonyolultsághoz. Elemeznie kell azt, hogy egy meghatározott jelenség-

* Farkas Endre etikai kutatásai során ezt a viszonyt tömören úgy határozza meg, hogy „Politika az erkölcsben", „Erkölcs a politikában" stb. (Lásd *Farkas Endre:* Erkölcs és forradalmiság. Kossuth Könyvkiadó 1976.)

csoport kialakulásában mennyire érvényesül a saját, domináns *szférájának önmozgása* és mennyiben játszanak közre *más tényezők*, maga a jelenség milyen mértékben *összetett jellegű*, *milyen hatást* gyakorol önmaga és más szférák fejlődésére, mit jelent az adott jelenségcsoport a saját és más szférák számára stb. Ennek jegyében a marxizmus elveti azt a lényegében pozitivista szemléletet, amely azt hirdeti, hogy egy jelenségcsoportot, amely dominánsan valamely szférához tartozik, csak az adott terület szemszögéből szükséges elemezni, és minden „idegen szempont" bevitele csak zavart kelthet. Ez jellemzi pl. a jogpozitivizmust – és nemcsak az igazságossággal kapcsolatos állásfoglalásaiban –, amely minden jogon kívüli értékelést inadekvátnak tart.

A jelenségek létrejöttének és kölcsönhatásainak objektív komplexitása következtében tehát egy egységes szemléletmódon belül viszonylagosan létjogosultak az egymástól részben eltérő *gazdasági*, *politikai*, *erkölcsi és egyéb nézőpontok*.

Még inkább nyilvánvalóak lesznek az ebből levonható tanulságok, ha figyelembe vesszük az erkölcs (vagy pontosabban erkölcsök) még egy lényeges sajátosságát. Nevezetesen azt a jellegzetességét, hogy az erkölcs – más résztotalitásoktól, pl. a művészettől eltérően – tulajdonképpen nem is képez külön szférát – ha úgy tetszik: nem résztotalitás –, hanem léte elkerülhetetlenül más társadalmi jelenségcsoportokhoz kötött, azokhoz kapcsolódva, azokon belül él, mint más jellegű, gyakran összetett társadalmi jelenségek erkölcsi oldala, vonatkozása.

Mit jelent mindez a marxista etika számára? Elsősorban azt, hogy az etikára sem érvényes a „Sutor ne uter crepitum" régi latin mondás („Suszter ne tovább a kaptafánál"). Ha az elsődlegesen gazdasági, politikai, stb. jelenségcsoportoknak általában van erkölcsi mozzanata is, ha ezek a jelenségek hatást gyakorolnak az erkölcsre és „vice versa", akkor az etikának – viszonylagos joga van arra, hogy a „gazdasági", „politikai" jelenségeket *„morálisan" is* megítélje, ahol legalább olyan hangsúly van a „morális" kifejezésen, mint az „is" szócskán. A morális értékelés azt jelenti, hogy az etika megvizsgálhatja, hogy melyek az adott, elsődlegesen gazdasági, politikai stb. jelenségcsoport erkölcsi vonatkozásai, hatásai, következményei. Ezt a marxista etika annál is inkább megteheti, mert centrális erényei közé tartozik a közéletiség, a társadalmiság, amely óhatatlanul magában foglalja a közélet szempontjából fontos társadalmi jelenségek erkölcsi értékelését is.

Ugyanakkor ahhoz, hogy a marxista etika elkerülje a moralizálást, tisztában kell lennie azzal, hogy az erkölcsi értékmérés más szférák által dominált jelenségeknél nem elsődleges, hanem – ha nem is lényegtelen, de járulékos. A közmondás gondolatát folytatva: a suszter tehát ne maradjon meg a kaptafánál, de azért legyen tudatában annak, hogy a politikát vagy a gazdaságot nem a cipőkészítés szabályai irányítják és nem is szabad a politikát vagy a gazdaságot elsődlegesen a szakma értékrendje alapján megítélni.

Ha azonban mindez érvényes az etika egészére, akkor *az igazságosság sem lehet* ez alól *kivétel.* Az elsődlegesen gazdasági, politikai jelenségeknek elvileg lehetnek az igazságosság szférájához tartozó mozzanatai, hatásai, következményei, s ezért lehetséges – nem elsődlegesen – e jelenségek igazságosság szempontú megközelítése.

Ahhoz azonban, hogy meghatározzuk: *milyen jellegű* legyen a marxista igazságossági koncepció, foglalkoznunk kell egy másik, az igazságossági elmélet szempontjából *kardinális* kérdéssel is. Ez pedig az a probléma, hogy rendelkeznek-e az egyének egymás közötti kapcsolatán túlterjedő igazságossági ítéletek *önálló értéktartalommal* vagy csupán a kor gazdasági, jogi viszonyainak közvetlen tükröződései.

Ennek a kérdésnek azért van alapvető jelentősége a marxista igazságossági koncepció sorsa szempontjából, mert ha kiderül, hogy az adott társadalmi-gazdasági formációra vagy annak intézményeire vonatkozó igazságossági ítéletek puszta szimptómái annak, hogy az adott berendezkedés túlélte-e magát vagy sem, akkor az igazságossági értékelések tulajdonképpen csak *álcázott gazdasági megállapítások* – ahogy azt Engels feltételezte – s mint külön erkölcsi megnyilvánulások feleslegesek, értelmüket vesztik. Maga a probléma azonban csak konkrét megnyilvánulása egy még átfogóbb igazságosságelméleti kérdésnek: nevezetesen annak, hogy megalapozható-e – és ha igen, hogyan – *egy relatív, de nem relativisztikus igazságossági elmélet.* A két kérdés között az az összefüggés, hogy az igazságossági ítéleteknek csak egy relatív igazságossági elmélet keretei között lehet önálló értékük, a relativisztikus megközelítésben az igazságossági ítéletek értéktartalma különböző indokok alapján, de teljesen megkérdőjelezett.

A probléma megoldásához a *marxizmus általános etikai koncepciójából* kell kiindulnunk. A marxizmus – Engels és még előbb Hegel nyomán – más társadalmi jelenségekhez hasonlóan az erkölcsöt is mélyen történelmi képződménynek tekinti, amelynek szabályai, értékítéletei és a konkrét erkölcsi tartalmakat hordozó emberi magatartások nemcsak koronként változtak, hanem egy koron belül is nagyfokú heterogenitást mutattak. Ennek alapján az erkölcsi magyarázat kulcsa a *történetiség*, amelynek segítségével – megközelítően – megindokolható, hogy az egyes koroknak miért pont ilyen – ellentmondásos – erkölcsi normarendszerük és gyakorlatuk alakult ki. Ugyanakkor a marxizmus abból, hogy a maga helyén és idején az erkölcs változása és ellentmondásossága tendenciájában – történelmileg létjogosult volt, meghatározott szükségleteknek tett eleget, *nem* vonja le azt a következtetést, hogy *az erkölcsök összemérhetetlenek*, hogy minden erkölcsnek a maga szempontjából „igaza van", hogy az erkölcsben csak változás van, de nincs *fejlődés*. Másként kifejezve nemcsak az erkölcs keletkezésének és változásának, valamint heterogenitásának okait kutatja, hanem *axiologikusan is* elemzi az erkölcsöt, értékítéletet is mond az erkölcs felett.

Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy elismer ún. *elemi normákat*, amelyeknek nemcsak az a sajátosságuk, hogy az erkölcs – viszonylag – állandó elemei, hanem az is, hogy *az emberiség felhalmozódó értékei*. Analógiával élve, ahogy Marx szerint az emberiség azért változtatja meg termelési viszonyait, hogy ne kelljen lemondania azokról a termelési – és egyéb – előnyökről (elsősorban meghatározott termelési erőkről), amelyeket a túlélt termelési viszonyok veszélyeztetnek, úgy az embereknek ahhoz is érdekük fűződik, hogy az erkölcsi átalakulások során is megőrződjenek bizonyos alapvető erkölcsi értékek.

A *történeti* és az *axiologikus* szempont azonban nem egymást kizáró megközelítések. A marxizmus arra törekszik, hogy axiológiája is történeti jellegű legyen, s ennek jegyében az értékeket, az „állandó elemeket" is történetileg fogja fel. Ez egyrészt azt jelenti, hogy magukat az erkölcsi értékeket is az állandóság és a változás egységeként szemléli, mivel ezek egy konkrét erkölcsbe ágyazva maguk is történetileg részben változó tartalmakat hordoznak. Másrészt azt, hogy érvényesülési lehetőségük, társadalmi funkciójuk függ az adott *társadalmi-történeti körülményektől*

és ezt az egyes erkölcsök értékelésénél messzemenően figyelembe kell venni.

Mindezek alapján a marxizmus elhatárolja magát mind az abszolutisztikus, mind a relativista erkölcsi irányzatoktól.

Helytelen lenne azonban ebből automatikusan arra következtetni, hogy ami érvényes az erkölcsi kategóriákra, és a normákra általában, az automatikusan érvényes az igazságossági kategóriákra és posztulátumokra is. Egy ilyen következtetés levonásához még az szükséges, hogy igazoljuk: *az igazságosság „sui generis"*, azaz önálló, erkölcsi kategória, amelynek – más erkölcsi kategóriákhoz hasonlóan – önálló értéktartalma van. Ez a kérdés a marxizmuson belül azért vár megválaszolásra, mert – mint az a filozófiatörténeti részből ismeretes – Engels megkérdőjelezte az igazságosság „önállóságát". Az engelsi felfogás lényege: az igazságosság nem valódi, hanem csak álcázott erkölcsi kategória, mivel nem más, mint a gazdasági viszonyok sajátos megjelenítése. Engels szerint – „...az igazságosság pedig mindig csak ideologizált, eszményített kifejezése a fennálló gazdasági viszonyoknak, hol a konzervatív, hol a forradalmi oldalukról nézve." (MEM 18. köt. Budapest 1969. 262. old.) Más helyütt pedig Engels azt is kiemeli, hogy a konzervatív vagy forradalmi megközelítés nemcsak általában fejez ki gazdasági tartalmat, hanem egyben azt is tükrözi, hogy az adott társadalmi-gazdasági formáció túlélte-e magát vagy sem. A társadalmi rendszer igazságtalannak tartásának gondolata Engels szerint csak akkor jelenik meg – és annak köszönheti létét –, hogy egy társadalmi rend gazdaságilag túlélte magát. „...De ami gazdaságtani szempontból formailag helytelen, mert egyszerűen az erkölcs alkalmazása a gazdaságra... Ha a tömeg erkölcsi tudata igazságtalannak nyilvánít egy gazdasági tényt, mint annak idején a rabszolgaságot vagy a jobbágymunkát, akkor ez annak a bizonyítéka, hogy ez a tény már túlélte magát, hogy más gazdasági tények léptek közbe, amelyek következtében amaz elviselhetetlenné és tarthatatlanná vált. A formális gazdasági helytelenség mögött tehát egy nagyon is igaz gazdasági tartalom rejtőzhet." (MEM 4. köt. Budapest 1959. 554. old.)

Az igazságosság eszerint prototípusa a (hamis) ideológiának, mivel az a kijelentés, hogy az adott gazdasági-társadalmi formáció igazságos, illetve igazságtalan, egyaránt önáltatás, amely helyesen így hangzana: az adott formáció túlélte, illetve nem élte túl magát.*

* A szerény terjedelmű marxista igazságossági irodalomban található olyan vélemény, amely szerint Engels itt az igazságosság új típusát fogadja el: az ún. *történelmi*

Az előbbiekkel teljesen koherens Engelsnek az a gondolata, hogy ha a gyakorlatban az igazságosságnak (a gazdasági tartalomtól) eltérő jelentést adnak, akkor sem lehet az igazságosságnak önálló értéket tulajdonítani, mert az igazságosságon „mindenki valami mást ért".

Engelsnek az örök igazságosság proudhoni felfogásával szemben gyakorolt *bírálatával csak részben lehet egyetérteni:* Igaza van abban, hogy az ún. „örök" igazságosság a valóságban korántsem örök, rendkívül változó tartalmú, miként abban is, hogy – más erkölcsi kategóriákhoz hasonlóan – az igazságossági ítéleteket is jelentősen befolyásolja a „gazdasági tartalom", a társadalmi rendszert konzerválni vagy meghaladni kívánó osztályérdek.

Ennek ellenére az igazságosságról alkotott engelsi kép – megítélésem szerint – *egyoldalú*, relativisztikus vonásokat hordoz magában. Erősen vitatható először az a megállapítás, amely szerint „az igazságosság *mindig csak* ideologizált, eszményített kifejezése a gazdasági viszonyoknak". (Kiemelés tőlem – F.T.) Amennyire igaz az, hogy az osztálytársadalmakban nem lehet elvonatkoztatni az igazságossági ítéletek osztálytartalmától, annyira problematikus az igazságosság egész tartalmát leszűkíteni az apologetikus, illetve társadalomkritikai funkcióra. A filozófiatörténet tanúsága szerint az *igazságosságnak* mint sokjelentésű terminusnak, *igen különböző formái* alakultak ki, amelyek korántsem korlátozódtak a társadalmi javak elosztására, hanem többek között magukban foglalták az igazságszolgáltatásra, az egyének egymás közötti

vagy *világtörténelmi* igazságosságot. Klemner szerint Marx és Engels forradalmár volta fejeződött ki abban, hogy a kapitalizmus igazságtalannak bélyegzését gazdaságtanilag hamisnak tartották ugyan, de világtörténelmileg helyesnek. (Lásd *H. Klemner:* Igazságosság... 805. old.)

Ezzel az értelmezéssel – bármennyire kedvező is lenne egy marxista igazságossági koncepció megalapozása számára – nem lehet egyetérteni. Klemner ugyanis figyelmen kívül hagyja, hogy Engels e helyütt – a maga szempontjából konzekvensen – nem lép túl azon a szemléleten, amely az igazságosság kifejezés használatát kizárólag abban az összefüggésben tartja jogosnak, hogy milyen gazdasági tartalom húzódik meg mögötte. Az engelsi gondolat lényege tehát a következő: helytelen dolog a gazdasági-társadalmi jelenségekre az igazságosság kifejezést használni: ez a „formai helytelenség". Amennyiben mégis használjuk, és igazságtalannak tartjuk a kapitalizmust, akkor ennek létjogosultságát csak az adja meg, hogy a társadalom gazdaságilag túlélte magát, s ezért az utóbbi kifejezés használata esetén az „igazságtalanság" szó akár el is hagyható. Erre utal „az igaz gazdasági tartalom" kifejezés, esetünkben a túléltség. Engels tehát nem azt akarta kifejezni, hogy az igazságtalanság világtörténelmi szinten jogosult kifejezés, hanem azt, hogy a kapitalizmus gazdasági szempontból túlélte magát.

kapcsolatára stb. vonatkozó igazságossági elveket is, amelyeket ezért nem lehet egyetlen, habár alapvető tényezőre redukálni.

Továbbá felvetődik az a kérdés, hogy vajon az igazságosságnál nem játszanak-e szintén szerepet azok az elemi erkölcsi normák, amelyeknek létjogosultságát egyébként Engels is elismerte. Igenlő válasz esetén – ennek konkrét formáival később foglalkozunk – újabb érvet nyerünk ahhoz, hogy az igazságosság nemcsak a gazdasági viszonyok álcája.

Másodszor megkérdőjelezhető az a tétel, hogy az igazságosság kizárólagos gazdasági tartalmát az is igazolja, hogy az igazságtalanság gondolata csak akkor jelenik meg, amikor a gazdasági viszonyok – értsd termelési viszonyok – már túlélték magukat. A valóságban azonban az igazságos-igazságtalan dichotómiája a társadalmi rendre vonatkoztatva, nemcsak egy meghatározott periódusban – a túléltség létrejöttekor – jelentkezik, hanem bizonyos fokig végigkíséri az ellentétes osztálytársadalmakat. A rabszolgák, a jobbágyok, a proletárok körében – ha különböző intenzitással is, de társadalmi helyzetük létrejöttétől fogva – él az a felfogás, hogy „státusuk", sorsuk igazságtalan, a gazdasági fejlődésben létrejövő változások tehát nem létrehozzák, hanem csak felerősítik az igazságtalanság érzését és gondolatát. Ezért a társadalmi berendezkedés igazságtalannak tartása önmagában nem bizonysága a gazdasági viszonyok túléltségének.*

Végül vitatható Engelsnek az a megállapítása, amely szerint az igazságosság fogalma annyira „instabil", hogy nemcsak koronként, hanem egyénenként is változó, hogy ki mit ért igazságosságon. Ennek a tételnek első gyengesége, hogy ellentmond Engels előbbi fejtegetéseinek. Ha ugyanis igaz az, hogy az igazságosság csak ideologizált kifejezése a fennálló gazdasági viszonyoknak konzervatív, illetve forradalmi szempontból, akkor egy meghatározott korhoz tartozó egyaránt konzervatív, illetve forradalmi igazságosságfelfogásokban eleve lennie kell valami közös

* Az engelsi gondolat tulajdonképpen egy olyan nézet konkretizálása, amelyet Marx és Engels a „Német ideológiá"-ban fejtenek ki. Eszerint egy új társadalom-felfogás akkor jelenik meg a történelemben, ha – bizonyos fokig – létrejönnek megvalósításának társadalmi feltételei. Ez a mondás a történelem materialista felfogásának egyik lényegét fejezi ki: azt, hogy a társadalmi koncepciók megjelenésének a társadalom fejlődésében rejlő gyökerei vannak. Ez az aforizma azonban csak tendenciákat jelöl, ezért semmiképpen sem fogható fel úgy, hogy a nézetek keletkezése automatikusan jelzi megvalósíthatóságukat. (Gondoljunk csak az utópiákra vagy akár a modern retrográd felfogásokra.)

vonásnak, nevezetesen konzervativizmusuknak, illetve forradalmiságuknak. A második fogyatékosság az, hogy Engels csak azt veszi figyelembe, hogy az egyes igazságossági felfogások – legalább valamiben – különböznek egymástól, de azt már nem, hogy a filozófiatörténet tanúsága szerint számos kérdésben meg is egyeznek egymással. (Így pl. abban, hogy az igazságosság mindig valamilyen egyenlőség, illetve egyenlőtlenség, hogy a „suum" az igazságosság elemi formulája, hogy az önkény igazságtalan stb.)

Mindennek következtében megalapozottnak látszik az a feltételezés, hogy *az igazságosság* nem kivétel az erkölcsi kategóriák sorában, *nem „pszeudó erkölcsi jelenség"*. Ezért jogos feladat külön marxista igazságossági koncepció kidolgozása.

A marxista igazságossági elméletnek is a *történetiség és axiológia egységéből* kell kiindulnia. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az igazságosságnál nemcsak az igen lényeges szerepet játszó változó elemeket kell számba vennie, hanem a – viszonylag – állandóakat is. Másrészt – s ez a lényegesebb – *kísérletet* kell tenni egy olyan értékszempontú marxista *igazságossági modell körvonalazására*, amelynek segítségével az egyes korok igazságossági viszonyai, történetileg, relatíve, de értékelhetők. Vagyis a marxista igazságossági felfogásnak egyik alapelve kell hogy legyen, hogy *egy jelenségcsoport történelmi létjogosultsága nem esik egybe automatikusan igazságosságával, attól, hogy valami történelmileg „szükségszerű"*, még *lehet* kisebb-nagyobb mértékben *igazságtalan*. De fontos alapelve – ebből következően – az is, hogy *az igazságosnak tartás* – az igaznak tartáshoz hasonlóan – önmagában még *nem konstituál igazságosságot:* az egymásnak ellentmondó igazságossági felfogások között csak egy megbízható, a történelmi körülményeket maximálisan figyelembe vevő – mércével lehet dönteni.

2.1.4. AZ IGAZSÁGOSSÁGI ÍTÉLETEK IGAZSÁGTARTALMA

Mielőtt kísérletet tennénk egy marxista igazságossági koncepció körvonalainak konkrét felvázolására, előzőleg tisztáznunk kell azt is, van-e az *igazságossági kijelentéseknek igazságértéke*. Vagy egyszerűbben fogalmazva: állítható-e – és ha igen, milyen alapon – hogy egy társadalmi jelenségcsoport, intézmény, emberi magatartás stb. igazságosságára vonatkozó tétel igaz (illetve hamis).

Ennek a kérdésnek azért van nagy jelentősége, mert a rá adott igenlő vagy tagadó válasz lényegesen befolyásolja más, ugyancsak kardinális igazságossági problémák megoldását: elsősorban az egyes, egymástól különböző igazságossági koncepciók értékelését és a közöttük való választást. Az összefüggés a következő: igenlő válasz esetén – legalább egy – biztos támpontot kapunk arra, hogy hogyan értékeljük az egyes igazságossági felfogásokat, amennyiben azon az alapon tehetünk közöttük különbséget, hogy mekkora az igazságtartalmuk, és ez – érthetően – meghatározhatja a közöttük való választást. Nemleges felelet esetén a dolog bonyolultabbá válik; ha az egyes igazságossági felfogások – hiányzó igazságértékük tekintetében – nem különböznek egymástól, akkor joggal vetődik fel a kérdés: egyenértékűek-e egymással, illetve lehet-e és ha igen milyen alapon közöttük választani. Továbbá probléma az is, hogy ebben az esetben helyes-e különbséget tenni az igazságosság és az igazságosnak tartás között. Elképzelhető egy olyan értelmezés, hogyha egyetlen igazságossági felfogásnak sincs igazságértéke, akkor az igazságosnak tartás egybeesik az igazságossággal, mivel az előbbi egyes esetei nem küszöbölhetők ki azon a címen, hogy hamisak.

Maga a probléma viszonylag új keletű. Ez a kérdés – mint ismeretes – elsődlegesen a modern polgári filozófiában vetődik fel, mégpedig negatív végkicsengéssel: a pozitivizmus egyes képviselői alapvető kételyeket fejeznek ki az igazságossági kijelentések igazságértékével kapcsolatban. Ennek az álláspontnak legpregnánsabb képviselője Kelsen, akinek idevágó eszmefuttatását érdemes még egyszer felidézni: Kelsen szerint „Az igazságosság általános fogalma a döntő kérdés vonatkozásában: hogy hogyan bíráljuk el igazságosan az emberi cselekedeteket, *csak teljesen üres lehet.*" (*H. Kelsen:* Reine Rechtslehre, 397. old.)

Kelsen álláspontját azzal indokolja meg, hogy az igazságosság mögött értékítéletek húzódnak meg, s ezek igazsága változásuk és sokféleségük miatt ugyancsak eldönthetetlen.

Kelsen nézetével korántsem áll egyedül. Ch. Perelman is azt vallja, hogy „az igazságosság önkényesen választott szubjektív értékeken alapszik". (*Ch. Perelman:* Justice et raison. 79–80. old.)

Hasonlóképpen gondolkodott – már Kelsent és Perelmant megelőzően – Max Weber. „Az olyan kérdések között, amelyeket semmilyen etika nem dönthet el egyértelműen, ott találjuk az igazságosság posztulátumának követelményét." (*M. Weber:* Állam, tudomány, politika. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1970. 90. old.)

Ami a nemleges válaszból levonható konklúziókat illeti, Kelsen az, aki a legmesszebb megy el. „Mivel tudományosan nem dönthető el, hogy mi igazságos, hogyan cselekedjenek az emberek, nem marad más, mint leírni, hogy mi az, amit ténylegesen igazságosnak tartanak, anélkül, hogy azonosítanánk magunkat bármelyik értékítélettel" – írja Kelsen. (*H. Kelsen:* Reine Rechtslehre. 356. old.)

Kelsen szerint tehát igazában nem lehet különbséget tenni az egyes igazságossági felfogások között, mert ahogy megpróbálta kimutatni, valamennyi megkérdőjelezhető, vitatható, ezért egyiket sem kell elfogadni, egyikkel sem kell azonosulni.

Noha Kelsenék szkepticizmusával – végső fokon – nem lehet egyetérteni, érdemük a probléma jelentőségének felismerése, sőt azt is el kell ismerni, hogy szkepticizmusuknak van „racionális magja", az igazságosság igazságértékének problémája a mindmáig meg nem oldott kérdések közé tartozik.

Vizsgáljuk meg ezután az első problémát, azt a kérdést, hogy szabad-e igazságértéket tulajdonítani azoknak a kijelentéseknek, amelyek valaminek (pl. egy társadalmi intézménynek, egy bírói ítéletnek, egy emberi magatartásnak) igazságosságára vonatkoznak? E kérdés egyik alapvető sajátossága, hogy megítélésében lényegesen eltér egymástól a közgondolkodás és különösen a jelenkori tudományos, illetve filozófiai megismerés. Míg azonban a tudományos és köznapi gondolkodás eltérései zömükben a „tudomány javára szólnak", vagyis a tudomány képes választ adni arra, ami a köznapi gondolkodás szintjén rejtélyként jelenik meg, addig az igazságosságnál fordított a helyzet. A *köznapi gondolkodás* számára nem jelent problémát az igazságosságra vonatkozó kijelentések igazságértéke. Amíg köznapi szinten egyértelműen az a meggyőződés uralkodik, hogy az igazságossági megállapításoknak van igazságértékük, addig a tudomány, illetve a filozófia kivételesen „elmarad" a köztudattól, mert zömmel vitatott problémának tartja az igazságossági tételek igazságértékét.

A sokat bírált és filozófiailag rendszerint irónikusan ábrázolt „józan ész" abból indul ki, hogy objektíven különbség van jó és rossz, hűséges és hűtlen, bátor és gyáva, igazságos és igazságtalan között. Ezért az emberek magatartására vonatkozó erkölcsi ítéleteknek megvan az *objektív mércéjük*, amellyel összemérhetők, s így nem lehet kételkedni abban, hogy ezek valóban igazak vagy hamisak lehetnek aszerint, hogy egybeesnek-e a vizsgált emberek valóságos tulajdonságaival vagy eltérnek

tőlük. Így pl. egy bírói ítélet kihirdetése után az emberek úgy vélik, hogy a bírói ítélet igazságosságára vonatkozó kijelentéseik is igazságtartalommal rendelkeznek, aszerint, hogy nézeteik összhangban állnak-e a döntés objektív igazságossági tartalmával. Hasonlóképpen a bíráknak sincs kételyük afelől, hogy ítéleteik igazságosságáról szóló felfogásuknak van igazságtartalma. (Ez az egyik alapja esetleges lelkiismeret-furdalásaiknak.) Igaz, a köznapi életben gyakran előfordulnak viták egyes magatartások erkölcsi megítéléséről. E viták forrását azonban a hétköznapi gondolkodás nem abban látja, hogy nincs objektív alapja az erkölcsi ítéletek igazságértéke eldöntésének, hanem az emberek szubjektivitásában, abban, hogy egyik vagy másik ember nem vesz figyelembe bizonyos tényeket, egyoldalúan értékel stb.

A marxista filozófia számára az igazságossági ítéletek igazságértékének problémája – az igazságosságelmélet viszonylagos elhanyagoltsága következtében – elsősorban egy szélesebb probléma egyik konkrét megnyilvánulásaként jelenik meg. Ez a szélesebb probléma az *értékítéletek* (tehát nemcsak az igazságosság) *igazságának*, illetve *hamisságának* kérdése.

A marxista filozófia állásfoglalása az értékítéletek igazságát illetően *összetett*. A marxista filozófia csaknem általános gyakorlata, miként a marxizmus többi alkotórészeinek, a politikai gazdaságtannak és a tudományos szocializmusnak a *gyakorlata* is, abból az előfeltevésből indul ki, hogy – a mindennapi gondolkodással megegyezően – az értékítéletek rendelkeznek igazságértékkel. Ezen az alapon tartja saját igazolt vagy valószínűsített értékjellegű állításait igazaknak, és ugyancsak ezen az alapon cáfolja a polgári ideológia állításait.

Korántsem ennyire egységes a marxista filozófia *elmélete:* annak a kevés számú filozófusnak a véleménye, akik explicit formában foglalkoztak az értékítéletek igazságának és bizonyíthatóságának problémájával, megoszlik. Bár e filozófusok egy része igazságértéket tulajdonít az értékítéleteknek, és ennek bizonyítását is lehetségesnek tartja, mind a magyar, mind a más szocialista országbeli filozófusok között találunk olyanokat, akik az ellenkező álláspontot vallják. (Az utóbbiak közé tartozik pl. Heller Ágnes, Peschka Vilmos, O. M. Bakuradze.)*

* *Heller Ágnes:* Vázlatok egy marxista értékfelfogásról. Magyar Filozófiai Szemle, 1970/5–6. sz.; *Peschka Vilmos:* A modern jogfilozófia alapproblémái. Gondolat Könyvkiadó 1972. 158–159. old.; *O. M. Bakuradze:* Isztyina i cennoszty. Voproszi Filoszofii, 1966/7. sz. 45–46. old.

Jómagam az „Igazság az igazságról" c. könyvemben már foglalkoztam az értékítéletek igazságának és bizonyításának problémájával. Akkor azt az álláspontot képviseltem, hogy az értékítéletek feltétlenül rendelkeznek igazságértékkel és ez az igazságérték – habár nagy nehézségek árán, de eldönthető. Jeleztem azt is, hogy a bizonyítás problémáját nem tartom teljesen megoldottnak. (Lásd *Földesi Tamás:* Igazság az igazságról. Kossuth Könyvkiadó 1976. 278–287. old.)

Ma ezt a nézetemet túlzottan optimistának tartom. Úgy gondolom, hogy e vonatkozásban el kell különíteni egymástól két kérdést. Az egyik, hogy a marxista filozófiának többrendbeli érdeke fűződik ahhoz, hogy megalapozza azt a feltételezést, hogy az értékítéletek igazságértékkel bírnak és igazságértékük el is dönthető. Szükség lenne erre azért, hogy a köznapi gondolkodás erkölcsileg pozitív alapbeállítottságát teoretikusan alátámassza, de azért is, hogy saját értékjellegű megállapításainak, amelyek csaknem egész ideológiáját átszövik, hitelét elméletileg megerősítse. A másik, hogy ez az érdekeltség nem csábíthat a könnyebb megoldások felé, az óhajt és a valóságot itt is el kell különíteni egymástól. Meggyőződésem, hogy jelenleg a marxista filozófia *még nem találta meg azt a megoldást*, amellyel kielégítően meg tudná alapozni, hogy az értékítéletek megnyugtatóan eldönthető igazságértékkel rendelkeznek.

Az igazságról írt könyvemben az értékítéletek igazságának megalapozását az érték *objektív* jellegében véltem felfedezni. A köznapi gondolkodás eredményeit általánosítva feltételeztem, hogy ha az értékek objektívek, akkor ezzel az értékítéletek is igazzá vagy hamissá válnak, mert az objektív értékekkel való egybeesésük, illetve attól való eltérésük igazzá, illetve hamissá teszi őket.

Ez a megoldás azonban figyelmen kívül hagyta azt a lényeges különbséget, amely egyrészről a természeti és a nem értékjellegű társadalmi jelenségek, másrészről az értékek objektivitása között fennáll. Az objektív értékek értékvolta ugyanis maga is igazolásra szorul és ez az igazolás nem merülhet ki pusztán létezésük demonstrálásával (esetleg gyakorlati létrehozásukkal vagy a jelenségek bekövetkezésének előrelátásával), hanem értékvoltuk alátámasztását is megköveteli. Ez azonban óhatatlanul más értékek bevonását igénylő értékelő-normatív tevékenység, amely – ha következetesen végiggondoljuk, és nem hagyjuk abba megalapozatlanul idő előtt a folyamatot – végső alapértékekhez vezet.

Ezért pusztán az objektív értékhez való hozzámérés nem alapozhatja meg önmagában bármely értékítélet igaz vagy hamis voltát, mert nyitva

marad az a kérdés, hogyan igazolható, hogy az objektív érték valóban érték-e (nem léte; értékvolta kérdőjelezhető meg, ha a létét vonnánk kétségbe, az értékek *objektív* voltát tagadnánk).

Hadd hozzunk fel mindennek illusztrálására egyetlen jellegzetes példát. Hasonlítsunk össze két kijelentést abból a szempontból, hogy megállapítható-e igazságértékük azon az úton, hogy összevetjük a kijelentéseket azzal az objektív tárggyal, amelyről szólnak. Legyen a két kijelentés:

a) „A Föld a Nap körül kering."

b) „X társadalmi-gazdasági formáció igazságosabb, mint Y, mert nagyobb egyenlőséget és szabadságot biztosít polgárainak."

Az összehasonlítás eltérő eredményekhez vezet. Míg ugyanis az első kijelentés igazságértéke csak attól függ, hogy a valóságban a Föld forog-e a Nap körül (és nem fordítva, ahogy régebben vélelmezték), addig a második igazságának megállapításához kevés az, hogy X formáció valóban nagyobb egyenlőséget és szabadságot nyújt-e a polgárainak, arra is szükség van, hogy igazolódjék: az a rend igazságosabb, amelyik nagyobb egyenlőséget és szabadságot biztosít az embereknek. Nem elég tehát, hogy a több egyenlőség és szabadság objektíven létezzenek, igazolásra szorul egyrészt az, hogy vajon valóban értékek-e, s ha igen, az igazságosság számára is igazságosságot konstituáló értékek-e.

Az értékeknek azonban az a sajátosságuk, hogy mind ez idáig nem váltak evidensekké, általánosan elfogadottakká vagy más módon egyértelműen bizonyítottakká. Valamennyiükkel kapcsolatban felhozhatók olyan ellenérvek, amelyeknek cáfolata ismét más értékek – feltételezett – evidenciáján nyugszik és így tovább... Nem kivételek ez alól a példaként felhozott társadalmi egyenlőség és szabadság sem, amelyekkel kapcsolatban hivatkozni lehet a társadalmi egyenlőtlenségek hasznosságára, sőt igazságosságára (mert pl. az egyenlőtlenség kifejezi az emberek munkája vagy érdemei közötti különbséget), arra, hogy a szabadság többszörösen ellentmondásos kategória. De nem evidencia az élet értékessége a halállal szemben, azoknak a filozófusoknak számára, akik szerint különböző, még vallási indokkal is, de a halál jobb, mint az élet, a javak bősége az aszkétikus felfogással szemben, a munkával való azonosulás a munkát eleve az embertől idegen vonásnak tartó felfogás számára stb.

Mindez korántsem jelenti azt, hogy az értékek (beleértve az igazságosság szempontjából releváns értékeket is) teljesen *önkényesek* lennének, ahogy azt Kelsen és mások állítják. Az, hogy az emberek különböző csoportjai a gyakorlatban, illetve a filozófiában mit tartanak értéknek

a történelem különböző periódusaiban, elsődlegesen nem esetleges, nem véletlenszerű, hanem számos alapvető és másodlagos társadalmi okkal magyarázható, és meghatározott fejlődési vonalakat, trendeket ír le.

Annak azonban, hogy az értékek önkényesek vagy sem, nincs döntő befolyása az értékek igazságának problémájára. A megoldatlanság akkor is fennmarad, ha kimutatjuk az értékek létrejöttének és funkcionálásának szükségszerű oldalait, mert ettől értékjellegük még nem igazolódik. Egyetlen példával élve, történelmileg szükségszerű, hogy az antikvitásban az emberek gyökeres társadalmi egyenlőtlensége legitimizálást nyerjen, elismert értékké váljon, ebből azonban nem következik, hogy az emberek lényegi egyenlőtlenségének gondolata – igaz.

Az értékítéletek igazságtartalmának – eddigi – megoldatlansága azonban korántsem jelenti, hogy egyet kell érteni Kelsen alapvető konzekvenciájával, nevezetesen azzal, hogyha az igazságossági kijelentéseknek nincs (vagy nem bizonyítható) az igazságértékük, akkor nem szabad azonosítanunk magunkat semmiféle igazságossági megállapítással.

Ez a következtetés legalább két ok miatt nem helytálló. Egyrészt azért, mert Kelsen – abból a racionalista tévhitből indul ki, hogy az igazság abszolút érték, ezért, ha egy kijelentésnek nincs – vagy nem bizonyítható – az igazságértéke, akkor az az állásfoglalás eleve értéktelen, azzal nem szabad azonosulni, attól a tudománynak eleve távol kell tartania magát. A valóságban azonban az igazságértékkel nem bíró kijelentéseknek és más formáknak is rendkívül jelentős szerepük van a társadalomban, korántsem üres, jelentéktelen megnyilvánulások. Gondoljunk csak az erkölcsi és jogi normákra, vagy a bírói ítéletekre, az erkölcsi döntésekre.

S ezen a ponton derül fény Kelsen másik hibájára. Kelsen logikáját követve, az eredmény nem lehet más, mint az etika lehetetlenülése. Ha ugyanis azért nem szabad állást foglalni bármilyen jellegű igazságossági megállapítás mellett, mert az igazságossági kijelentések értékítéletek, akkor ez elvileg minden más erkölcsi ítéletre is érvényes. Ez a kelseni kiindulópontot követő etikusokat arra kényszerítené, hogy egyetlen konkrét erkölcsi kérdésben se kötelezzék el magukat. (S ez visszamenőleg még Kantot is sújtaná, aki ugyan valóban tartózkodott a konkrét értékítéletektől, de „kategorikus imperatívuszá"-val mégis „bűnbe esett".)

Kelsen – és a vele azonos elveket valló szkeptikus koncepciók – legfőbb hibája az, hogy figyelmen kívül hagyják: az igazságosság történelmi szerepét, jelentőségét nem az befolyásolta elsődlegesen, hogy mennyire

voltak igazak vagy hamisak a különböző igazságossági elképzelések, hanem az egyes társadalmi osztályok, rétegek és egyének érdekeik által befolyásolt *meggyőződése* vagy – ha úgy tetszik – az adott nézetek *„igaznak tartása"*.*

A filozófiatörténet kiemelkedő alakjai – akár felismerték az igazságossági ítéletek igazság-problémáját, akár nem – azt a feladatot tűzték maguk elé, hogy *befolyásolják* a társadalom és az egyén igazságossági elképzeléseit, meggyőződését, *orientálják* őket olyan alapkérdésekben, hogy milyen értékekre épül (milyen értékekből vezetődik le) az igazságosság, mekkora érték az igazságosság a társadalomban, milyen mércét tanácsos alkalmazni az egyes intézmények, emberi magatartások igazságosságával kapcsolatban stb. A filozófusok elemi kötelességüknek érezték, hogy *színt valljanak*, *állást foglaljanak* abban az alapvető kérdésben, hogy mi igazságos és mi igazságtalan. – Helyes – kiindulópontjuk az volt, hogy az igazságosság jelentős *társadalmi funkciót* tölt be az emberek életében, a filozófusok tehát nem lehetnek közömbösek az iránt, hogy milyen igazságossági elképzelések realizálódnak, milyen erkölcsi elvek öltenek testet a különböző igazságossági koncepciókban. S ez alól – sajátos önkritikaként – még a szkeptikus nézeteket hirdető filozófusok sem voltak teljesen kivételek. Perelmant kételyei nem gátolják meg abban, hogy kifejtse saját pozitív elképzeléseit az igazságosságot illetően, s egy kései munkájában még Kelsen is „bűnbe esik".

Több mint két évtizeddel fő művének, a „Reine Rechtslehré"-nek megjelenése után ismét visszatér az igazságosság problémájához és noha megőrzi relativisztikus alapálláspontját, rájön arra, hogy a teljes semlegesség immoralitáshoz vezet. Ezért kénytelen-kelletlen mégiscsak állást foglal abban a kérdésben, hogy melyik igazságosságot érzi a magáénak. Tanulmánya e szavakkal fejeződik be: „Mivel a tudomány a hivatásom, a legfontosabb dolog az életemben, számomra az igazságosság az a társadalmi rend, amelynek oltalmában az igazságért való kutatás előrehaladhat. Az

* A marxista ismeretelmélet általában pejoratív értelemben használja az „igaznak tartás" kifejezést, gyakorta rámutatva arra, hogy az igaznak tartás csak egy szélsőségesen szubjektivisztikus igazságkoncepcióban lehet az igazság kritériuma, a valóságban az igazság szemernyit sem függ az igaznak tartástól. „Az igaznak tartás" elítélése azonban csak az igazság konstituálása szempontjából létjogosult, társadalmi szerepét illetően azonban már semmiképpen sem. Az „igaznak tartás", mint ideológiai-politikai-erkölcsi azonosulás, meghatározott eszmékkel, illetve normákkal, jelentős szerepet játszik a társadalom életében.

»én« igazságosságom ennélfogva a szabadság, a béke, a demokrácia – azaz a tolerancia igazságossága." (*H. Kelsen:* Mi az igazságosság? 285. old.)

Az igazságossági ítéletek igazságértékének – viszonylagos – eldöntetlensége ezért a *marxizmust* sem tarthatja vissza attól, hogy ki ne dolgozza *saját igazságossági koncepcióját.* Az értékítéletek igazságosságával kapcsolatos problémák azonban arra kell hogy ösztönözzék, hogy koncepciójának homlokterébe ne tételei igazságtartalmának bizonyítását állítsa, hanem *értékválasztásának megalapozását*, annak megindoklását, hogy milyen társadalmi, emberi következményekkel jár a marxizmus igazságossági koncepciójának elfogadása, miért érdemes társadalmi és egyéni szinten ezeket az értékeket megvalósítani. Ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy ne tulajdonítana – a bizonyítási nehézségek ellenére – igazságértéket a történelmileg kialakult igazságossági koncepcióknak, beleértve természetesen sajátját is. Értékelési mércéje tehát nemcsak azon alapszik, hogy milyen társadalmi szerepet játszottak az egyes igazságossági elméletek, hanem azon is, hogy feltételezése szerint, valóságos vagy vélt értékeikkel összefüggésben – mennyire voltak helyesek vagy helytelenek. Ennek alapján a marxizmusnak lényeges feladatai vannak a köznapi és tudományos gondolkodás igazságossági nézeteinek befolyásolásában, orientálásában, annak tisztázásában, hogy a szubjektíven vallott igazságossági nézetek milyen igazságtartalommal rendelkeznek, mennyire esnek egybe a történelmileg változó és összetett tartalmú „objektív" igazságossággal.

2.2. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉRTÉKMEGALAPOZÁSA

2.2.1. NEMBELISÉG ÉS IGAZSÁGOSSÁG

Értekezésünk eddigi legnehezebb pontjához érkeztünk. Az a feladat vár ránk, hogy kísérletet tegyünk *egy marxista igazságossági koncepció axiológiai (értékszempontú) alapjainak körvonalazására.* Tekintettel arra, hogy itt járatlan úton kell haladnunk: az igazságosság problémáival foglalkozó szerzők – tudomásom szerint – ebből az aspektusból nem közelítették meg a kérdéskomplexumot, nem vállalkozhatunk a problémakör akár csak megközelítő megoldására, arra szorítkozunk csupán, hogy bizonyos elképzeléseket vázoljunk fel.

A most kifejtendő koncepció tehát nem tekinthető a probléma kiérlelt megoldásának, hanem csak munkahipotézisnek, amelynek ismertetésével elő szeretném segíteni a további kutatásokat. A viszonylagos megoldatlanságot jelzi, hogy e hipotézis segítségével elsődlegesen csak a társadalmi egyenlőségre vonatkozó igazságossági relációk alapozhatók meg, „az igazságos egyenlőtlenségek" megindoklásához a koncepción kívül eső elvekre volt szükség, s a kettő szintézise egyelőre a jövő feladata.

Az igazságossági felfogás két részből tevődik össze: az első az általános értékelési szempontokat tartalmazza, míg a második ezek alkalmazását a szocializmus viszonyaira.

A marxista igazságossági koncepció kiindulópontja, hogy az igazságosság, mint par excellence erkölcsi kategória, *poliszemantikus* fogalom, amelynek különböző, egymással részben koherens, részben ellentmondó, *nem egyenlő értékű*, történelmileg is *változó jelentéstartalmai* vannak.

A koncepció kidolgozásánál abból a történelmi tanulságból indulunk ki, hogy „az Igazságosság", amely kizárja minden más igazságosság létjogosultságát, nem adható és nem határozható meg, hanem csak arra lehet reálisan törekedni, hogy egy meghatározott „értékalapú", esetünkben a marxizmus által elismert és elfogadott értékeken nyugvó, igazságossági elképzelést vázoljunk fel. Az értelmezés helyessége ezért jelentős részben vagy döntően attól függ, hogy mennyire indokolt a marxizmus értékválasztása.

Ennek jegyében a koncepciót elsődlegesen a marxizmus *axiológiai* gondolataira kell építeni, ugyanakkor figyelembe véve a marxizmust mint egészt, s ezen belül a gazdasági, politikai stb. tanításokat is. A marxizmus axiológiájának középpontjában – megítélésem szerint – az ember mint nembeli lény áll, s ezzel összefüggésben elsődlegesen azt tartja történelmileg értékesnek, ami túllépve az egyedi és a partikuláris korlátokon, az emberi nem kibontakozását segíti elő. Ez nem jelenti az egyediség és a partikularitás teljes szembeállítását.

Ennek figyelembevételével, a marxista igazságossági elmélet első fő tétele – ha úgy tetszik „axiómája" első megközelítésben így hangzana: *igazságos az, ami elősegíti az ember nembeli lényegének kibontakoztatását*, és fordítva: *igazságtalan az, ami gátolja*, akadályozza ezt *a folyamatot*. Az igazságosság első jelentéstartalma tehát a nembeli lényeghez való sajátos viszony.

Az ember nembeli lényegének kibontakozása és az igazságosság, illetve a fordított folyamat és az igazságtalanság terjedelmileg nem teljesen es-

nek egybe. Ellenkező esetben ugyanis az igazságosság és ellentéte ismét feleslegessé válnának, helyettesíthetők lennének a nembeli lényeg kibontakozásával, illetve akadályozásával. Az igazságosság a nembeli lényeg kibontakozásának *sajátos válfaja*, mint ahogy az igazságtalanság is az ellenkező folyamat specifikus formája. Másrészt az igazságosság az ember nembeli lényegére épül, de komplexebb, ellentmondásosabb és többértelműbb jelenség annál, hogy teljesen, a maga egészében levezethető legyen az ember nembeli lényegéből.

A marxista emberkoncepció felhasználásának logikája, az igazságossági felfogás tengelyeként, a következő: A kiindulópont az, hogy az igazságosság legabsztraktabb – és csaknem általánosan elfogadott – tartalma a „suum". Az igazságosság azt fejezi ki, *„kinek mi jár"*. A „kinek mi jár" problémát a marxizmus elsődlegesen az emberiség szintjén válaszolhatja meg, noha ezek a válaszok – „megváltoztatva a megváltoztatandókat" nemcsak egyetemes szinten, hanem a partikularitás különböző szintjein, az egyes osztályok, rétegek, illetve az egyének vonatkozásában is alkalmazhatók. A válasz legáltalánosabban – és némileg leegyszerűsítetten – megfogalmazva: *az embernek* (emberiségnek) *az jár, hogy kibontakoztathassa – a történelmi feltételektől függően – nembeli lényegét.* Ezért lehet igazságosnak tartani mindazt, legyen az gazdasági-társadalmi alakulat, politikai-jogi intézmény, emberi magatartás stb., ami ezt a folyamatot elősegíti és fordítva, igazságtalannak azt, ami gátolja.

A továbbiakban vizsgáljuk meg – nem kimerítő teljességgel – hogyan konkretizálható az ember nembeli lényegére alapozott igazságossági koncepció? Ehhez először tisztáznunk kell, hogy milyen tartalmakat rejt magában az ember nembeli lényege kifejezés.

Az ember nembeli lényegét igen nehéz definiálni. Elsősorban azért, mert szemben a filozófiatörténet különböző antropológiai elképzeléseivel, amelyek arra törekedtek, hogy (az állatok mintájára) az embert is állandó tulajdonságok együtteseként jellemezzék, a marxizmus úgy véli, hogy az ember első sajátossága, hogy ebben az értelemben nincsenek változatlan vonásai. „Az ember *mivolta, az emberi lényeg (létezésmód)* nem egyszer s mindenkorra meghatározott kész adottság, mely konkrétan felsorolható »örök emberi« tulajdonságokat foglal magában; mint Marx írja »nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság.«" „A »homo sapiens« *faj* megjelenésével még nem jött létre a specifikusan »emberi« az ember kialakulása nem lezárult, hanem elkezdődött; *az ember kialakulási folyamata* ma is és a jövőben is tart: ez a folyamat *a történelem.*" (*Kele-*

men János–Lendvai L. Ferenc: A marxista filozófia alapjai. Kossuth Könyvkiadó 1979. 39. old.)

Az ember nembeli lényege – bizonyos értelemben – az emberben levő lehetőségekkel azonos, s a nembeli lényeg legjellemzőbb jegyei sem olyanok, amelyek az embert általánosan, a történelem összes periódusaiban egyaránt jellemeznék. Ellenkezőleg, ezek a vonások, mint lehetőségek, realizálatlanok is maradhatnak, elidegenedhetnek az embertől, amellett, hogy konkrét megvalósulásukban is változnak, gazdagodnak. Ha mégis megpróbáljuk konkretizálni, hogy milyen formákban ölt testet a nembeliség mint lehetőség, akkor a nembeliség elsősorban a *munka, a társadalmiság, a tudatosság, a szabadság és az univerzalitás szférájában* érvényesül. (Lásd pl. *Márkus György:* Marxizmus és „antropológia". Akadémiai Kiadó 1966.) Másként kifejezve az ember elsődlegesen, de korántsem kizárólagosan, munkájában és közéletiségében bontakoztatja ki képességeit, találja meg önmagát, mint tudatos lényt, és ezzel válik egyre szabadabbá és univerzálisabbá.*

Ennek következtében azt kell szemügyre vennünk, vajon összekapcsolható-e az igazságosság a nembeli lényeg egyes jellemzőivel? Nézzük először a *munka és az igazságosság* összefüggését. Marx az ember nembeli lényegét elsősorban a munkából vezette le. „Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember ezért csak valóban *nembeli lénynek.* Ez a termelés az ő dolgozva-tevékeny nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az *ő* műveként és az ő valóságaként." (*Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok. 50. old.) Marx részletesen foglalkozik azzal is, hogy sajátos történelmi körülmények következtében a munka – különösen a kapitalizmusban – de bizonyos fokig az antik és a hűbéri társadalomban is az emberek jelentős részétől – *elidegenül.* A munka elidegenülése számos, egymással összefüggő jelenségben fejeződik ki. Egyrészt abban, hogy a munka terméke nem a munkás sajátja, hanem eszközévé válik a munkás feletti hatalomnak, másrészt abban, hogy a munkás számára a munka idegen, külsődleges tevékenységgé válik, amelyet nem azért végez, hogy önmagát megvalósítsa benne, hanem azért, mert a megélhetés erre a tevékenységre kényszeríti. „Miben áll mármost a munka külsővé-idegenné válása? Először is abban, hogy a munka a munkás számára *külsőleges,*

* Az ember nembeli lényegének pontos tartalma körül még viták folynak a marxizmuson belül. Számunkra azonban az a lényeges, hogy kimutassuk: a nembeliségnek legalább egyes vonásai felhasználhatók egy igazságossági koncepció számára.

azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek. Munkája ennélfogva nem önkéntes, hanem kényszerű, *kényszermunka*. Ezért nem szükséglet kielégítése, hanem csak eszköz a rajta kívül levő szükségletek kielégítésére. ...Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban – evés, ivás, nemzés, legfeljebb még a lakás, ékesség stb. – érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá" – írja Marx az elidegenedés jellemzéseként. (Uo. 47–48. old.)*

Az elidegenülés okait Marx elsősorban két tényezőben találja meg. Egyrészt *a magántulajdonban*, amely lehetőséget ad arra, hogy a munkást kiszolgáltatott helyzetbe hozzák, másrészt *a munkamegosztásban*, amelynek következtében az ember általában nem bontakoztathatja ki sokoldalú képességeit, hanem egy vagy egynéhány munkafolyamatot végez csak el.**

Mindezek alapján azt a társadalmi-gazdasági alakulatot tarthatjuk *igazságtalannak*, amelyben *a munka tömegméretűen elidegenedik*, amelyekben megakadályozzák, hogy az ember a munkában bontakoztathassa ki nembeli lényegét. Az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban – korántsem egyforma mértékben és módon – ez a típusú igazságtalanság nem egy –, hanem többféle formában érvényesül. Alapformája az, hogy az anyagi javak termelőit meghatározott arányban megfosztják az általuk létrehozott termékektől és evvel összefüggésben – de nemcsak ezért – a munka többé-kevésbé idegenné válik számukra. Az elidegenedés kialakulásában és mértékében jelentős szerepet játszik az is, hogy egy adott társadalomban hogy viszonyulnak azokhoz a biológiai és társadalmi egyenlőtlenségekhez, amelyek következtében az embereknek már születéstől kezdve nem egyenlőek az esélyei, többek között abban, hogy mennyire lesz lehetőségük képességeik kibontakoztatá-

* Az elidegenülés problémájával behatóan foglalkozik Lukács György utolsó művében (*Lukács György:* A társadalmi lét ontológiájáról. Magvető Könyvkiadó 1976. 563–626. old.)

** Marx későbbi munkássága során rámutat arra, hogy az ókori antik társadalmakban a tulajdon más formái játszottak kiemelkedő szerepet a munka elidegenedésében. (Lásd pl. az ún. „ázsiai" termelési mód különböző alakzatait.)

sára. Ezért *igazságossági fokmérő* az is, hogy *segítik-e* a biológiailag és társadalmilag *defavorizáltakat* abban, hogy hátrányukat fokozatosan behozhassák vagy pedig a spontaneitásra bízzák, sőt esetleg tudatosan akadályozzák azt, hogy létrejöjjön egy kiegyenlítődési folyamat.

De igazságossági mérce a képzés (ahol már létezik az iskolarendszer), amelynek igazságossága attól függ, hogy konzerválja-e, sőt növeli-e a társadalmi hátrányokat vagy ellenkezőleg, csökkentésük irányában hat. Végül mérhető az igazságosság azon is, hogy mekkora mértékű *a társadalmi mobilitás*, mennyire határozza meg a családi-vagyoni helyzet az új nemzedék életútját.

E paraméterek alapján az ellentétes osztályokra szakadt társadalmak igen összetett és változó képet mutatnak. Egyrészről – ha különböző mértékben és módon, de érvényesül egy osztályjellegű tendencia, amely a társadalmi hátrányok konzerválása, sőt növelése, illetve a társadalmi mobilitás lassítása irányában hat. (Tipikusan ilyen funkciót lát el például a polgári társadalmakban a kettős iskolarendszer, ahol a magániskolák összetételüknél fogva – általában még a szegényebbek számára fenntartott ösztöndíjak esetén is – objektíve a társadalmi különbségeket rögzítik és átörökítik.)

Másrészt bizonyos gazdasági és szociális indokok nemegyszer az ellenkező irányban is hatnak. De kifejeződik az elidegenedés abban is, hogy a hatalmon levő osztályok és rétegek tagjai számára a társadalmi struktúra következtében – más motivációval – zömmel szintén idegen marad a munka, nem válik életük lételemévé, alapszükségletté. E társadalmak sajátos ellentmondása, hogy egyes társadalmi osztályok és rétegek kivételezett helyzete torzulással párosult, életük az elidegenedettség sajátos formája. (Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a kétféle elidegenedettség között ne lenne lényeges, alapvető különbség.)

Erre a sajátos ellentmondásra utal Marx is, amikor a következőket írja: „...mindaz, ami a munkásnál a *külsővé-idegenné válás, az elidegenülés tevékenységeként*, az a nem-munkásnál a *külsővé-idegenné válás, az elidegenülés állapotaként* jelenik meg." (*Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok. 55. old.)

Más helyütt az elembertelenedést a következőképpen jellemzi: „A munkások és a tőkések immoralitása, eltorzultsága, eltompultsága". (Uo. 57. old.)*

* Ami ismét alátámasztja azt a feltételezést, hogy Marx és Engels munkásságának egészéből korántsem hiányzott a morális értékelés mozzanata.

Egyoldalú maradna a kép, ha a munka elidegenedésével kapcsolatos igazságossági problémákat csak az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakkal összefüggésben vetnénk fel. A szocializmusnak történelmi örökségként, de újjászülető valóságként is meg kell küzdenie számos vonatkozásban a munka elidegenedésének problémájával (miként az elidegenedés számos más formájával is). A biológiai és társadalmi hátrányok kiegyenlítése, a kívánatos társadalmi mobilitás elősegítése, a munkával (a munkamegosztással) kapcsolatos elidegenedési mozzanatok csökkentése a szocializmus körülményei között is alapvető igazságossági feladatkomplexum, ami egyben jelzi, hogy a szocializmusban is érvényesülnek a munka elidegenedettségével kapcsolatos igazságtalanságok. (Ezekkel részletesebben a következő fejezetben foglalkozunk.)

Hasonlóképpen összekapcsolható az igazságosság az embernek mint nembeli lénynek másik alapvető jegyével: *a társadalmisággal*. Az ember nemcsak munkájában, hanem társadalmiságában is megvalósítja önmagát, ezzel lép túl önmaga egyéni, partikuláris érdekein. A másokért vállalt felelősség, a közügyekkel való gondolati és cselekvésbeli azonosulás az egyik legfontosabb szférája az egyén önkibontakoztatásának. És fordítva: az elidegenülés nemcsak a munka közvetlen területén jelentkezik, hanem – ezzel összefüggésben – óhatatlanul kihat az egyes embernek a többiekhez való viszonyára, az ember társadalmiságára. „Egyik közvetlen következménye annak, hogy az ember elidegenült munkája termékétől, élettevékenységétől, nembeli lényétől, *az embernek* az *embertől* való *elidegenülése*... Egyáltalában az a tétel, hogy az embertől elidegenült a nembeli lénye, annyit jelent, hogy egyik ember elidegenült a másiktól, mint ahogy mindegyikük az emberi lényegtől.

Az ember elidegenülése, egyáltalában minden olyan viszony, amelyben az ember önmagához áll, csak abban a viszonyban valósult meg, fejeződik ki, amelyben az ember a többi emberhez áll" – írja Marx. (Uo. 51. old.)

A munkához hasonlóan ez a típusú elidegenedés is nemcsak az anyagi javak termelőit érinti. Mi több: éppen a munkás sajátos-munkabeli-elidegenedése kényszeríti rá arra, hogy megkíséreljen túllépni azokon a kereteken, amelyek az egyes embert elválasztják egymástól: a munkásmozgalom a munkások új típusú közéletiségére épül.

Marx elidegenedésként értékeli azt a jelenséget is, hogy a kapitalizmusban – egy sajátos atomizálódás következtében – egyre nagyobb méreteket ölt *a burgeois és a citoyen kettéválása*, a polgárok magánemberre

és közéleti emberre való oszlása. A polgárságon belül egy sajátos munkamegosztás jön létre, amelynek következtében a tőkések jelentős hányada elfordul a közélettől, elveszti közéletiségét.

Mindebből következően egy adott társadalmi-gazdasági alakulatot, illetve azon belül egy meghatározott politikai rendszert azon az alapon is mérhetünk *az igazságosság szempontjából*, hogy *mennyire biztosítja polgárai számára közéletiségük kibontakoztatását*. Az egyes formációk, illetve politikai berendezkedések igazságossági mérlege ebből a szempontból még összetettebb képet mutat majd, mint a munka elidegenedettsége alapján készíthető mérleg. A munka elidegenedése és a közéleti elidegenedettség ugyanis összefüggő, de történelmileg egymással korántsem automatikusan egybeeső jelenségcsoportok. A kettő – viszonylagos divergenciája – elsősorban abban fejeződik ki, hogy a munka elidegenedése nem jár feltétlenül együtt a közéletiség elvesztésével. Ez a divergencia egyaránt megfigyelhető egyes privilégiumokkal rendelkező és hátrányos helyzetű társadalmi osztályoknál. Így pl. az antikvitásban a szabadok jelentős része nem dolgozott, elidegenedett a munkától, de ez nem akadályozta kisebb-nagyobb részüket abban, hogy – sokféle tartalmú – közéletiségüket kibontakoztathassák. Jellegzetesen tükrözi ezt a szétválást az athéni poliszdemokrácia, amelyben egyébként – a közfelfogással ellentétben – a szabad, alkotó munka megbecsült érték volt, ha kevesen művelték is. A munkával való azonosulás és a közéletiség terjedelme és intenzitása Athénban nagymértékben eltér a közéletiség javára.

Fordított előjellel hasonló különbség figyelhető meg a modern proletariátus esetében, amelyet a munka elidegenedése jelentős mértékben jellemez, ugyanakkor ez párosulhat egy kibontakozó közéletiséggel.

Ennek a konkrét lehetősége azonban nemcsak a társadalmi-gazdasági formáció jellegétől függ, hanem azon belül az adott politikai rendszertől is. Nyilvánvaló, hogy a polgári demokratikus államformák – bizonyos határok között – biztosítják a „társadalmiság" kifejlődését, míg a fasiszta államrendszerek fokozottabb igazságtalansága fejeződik ki abban, hogy ezt megakadályozzák, s legfeljebb egy önmaga ellentétébe fordult, eltorzult „közéletiséget" engedélyeznek, illetve igényelnek.*

* Az ember társadalmisága komplex kategória, amely nem korlátozható annak legfontosabb elemére, a közéletiségre. Sőt van olyan felfogás is a marxizmuson belül, amely a társadalmiság egyik legfontosabb megnyilvánulásának azt tartja, hogy az ember nem élhet a társadalmon kívül, s ebben az értelemben ez a fajta társadalmiság el sem idegenedhet az embertől, mert állandó jellemzője a „homo sapiens"-nek. Akár el-

Mércéjéül szolgálhat az igazságosságnak az ember nembeli lényegének egyik legfontosabb jegye: *az emberi szabadság.* A szabadság nembeliségét Marx a munkával és a társadalmisággal kapcsolatban határozza meg. A szabadság legelemibb formája *az emberi* munka következménye. Az állat és az ember termelőtevékenységét összehasonlítva Marx a következőket írja: „...az állat csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel, míg az ember még a fizikai szükséglettől *szabadon* is termel és az attól való *szabadságában* termel igazán; az állat csak önmagát termeli, míg az ember az egész természetet újratermeli; az állat terméke közvetlenül fizikai testéhez tartozik, míg az ember *szabadon* lép szembe termékével. Az állat csak ama species terméke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít." (Uo. 50. old.) (Kiemelés tőlem – *F. T.*) Amiből kiderül, hogy a munka nemcsak emberré teszi az embert, hanem egyben szabaddá is: A szabadság elemi formája, hogy az ember egyre kevésbé saját szükségleteinek kényszerére termel, egyre szabadabban választja termelése céljait és a hozzá vezető eszközöket.*

A szabadság azonban – nemcsak a természethez való viszonyban nyilvánul meg – beleértve az ember saját természeti, bár később egyre társadalmibbá váló szükségleteit –, hanem *az emberek egymás közötti viszonyában.* A korai közösségek egyik legjellegzetesebb jegye, hogy – eltekintve az emberré válás legelső, lényegében még az állati lét törvényei által szabályozott szakaszától – az emberek szabadok, a fölé-alárendeltség csak átmeneti formában és alárendelten érvényesül.

Ezzel szemben a munka elidegenedése már első formáiban is a szabadság elvesztését, illetve korlátozását eredményezi. „Ha tehát az ember úgy

fogadjuk ezt az interpretációt, akár nem, az nem változtat azon, hogy az ember társadalmiságának – legalább – bizonyos, alapvető megnyilvánulásai elidegenedhetnek az embertől, s ennyiben a társadalmiság változó elemei továbbra is alapul szolgálhatnak az adott jelenségcsoport igazságosságának leméréséhez.

* Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ennek a szabadságnak – a szabadság más formáihoz hasonlóan – ne lennének meg a korlátai. A termelés fejlődésében számos kényszerítő körülmény is érvényesül, ami azonban nem változtat annak a megállapításnak az érvényén, hogy a termelés mint sajátosan emberi folyamat egyben jelentős szabadságszféra is (mind a munkaeszközök alakulásában, mind a termelés tárgyainak kiválasztásában).

viszonyul munkájának termékéhez, tárgyiasult munkájához, mint egy *idegen*, ellenséges, hatalmas, tőle független tárgyhoz, akkor úgy viszonyul hozzá, hogy egy másik, neki idegen, hatalmas, tőle független ember e tárgy ura. Ha saját tevékenységéhez, mint nem szabad tevékenységhez viszonyul, akkor úgy viszonyul hozzá, mint egy másik ember szolgálatában, egy másik ember uralma, kényszere és igája alatt folyó tevékenységhez" – írja erről Marx. (Uo. 52. old.)

Ezért a munka elidegenedettségének történelmi leküzdése szükségszerűen együtt jár a szabadság „visszaszerzésével". Egyrészt abban a formában, hogy a munkával való újra-azonosulással az ember többé nem eszköze, kiszolgáltatottja, hanem „ura" a munkának, másrészt abban a formában, hogy ezzel megszűnik az úr–szolga viszony legmélyebb alapja. (Ami mögött, mint alapfeltétel, a termelőeszközök magántulajdonának megszüntetése húzódik meg.) A szabadság azonban rendkívül összetett fogalom, amely nem korlátozódik csak a munka és az „úr–szolga" viszonyra, hanem olyan alapvető szférákra is kiterjed, mint az államok, nemzetek, osztályok, rétegek, nemek stb. egymáshoz való kapcsolatára. És ebben az esetben még mindig figyelmen kívül hagyjuk az egyébként alapvető szükségszerűség–szabadság viszonyt.

Mindennek következtében a szabadság a marxizmus számára „par excellence" *politikai* kérdés, amely nemcsak a munkával függ össze a legszorosabban, hanem az ember társadalmiságával is. Egy társadalom (illetve osztályainak, rétegeinek, individuumainak) szabadságfoka – ha jelen vannak és hatnak is rá alapvető gazdasági determinánsok – politikai harcok, célkitűzések megvalósításának eredménye. Erről a következőket írja Marx: „Az elidegenült munkának a magántulajdonhoz való viszonyából következik továbbá, hogy a társadalomnak a magántulajdontól stb., a szolgaságtól való emancipációja *a munkás-emancipáció politikai* formájában mondódik ki, nem mintha csak a munkások emancipációjáról volna szó, hanem mert az ő emancipációjukban benne foglaltatik az általános emberi emancipáció, ez pedig azért foglaltatik benne, mert az egész emberi szolgaság benne tartalmaztatik a munkásnak a termeléshez való viszonyában, és minden szolgasági viszony csak ennek a viszonynak a módosulása és következménye." (Uo. 54. old.)

Mindezek alapján megfogalmazható a marxista igazságossági koncepció újabb posztulátuma; egy társadalmi-gazdasági formáció (politikai rendszer stb.) *annál igazságosabb, minél inkább biztosítja polgárai számára*

a szabadságot, és fordítva, annál igazságtalanabb, minél nagyobb mértékben fosztja meg az embereket szabadságuktól.

„Az igazságosság mint szabadság" következménye – eltérően az első két posztulátumtól – nem új gondolat az igazságosság eszmetörténetében. Evvel a marxizmus azt az újkori felfogást építi be eszmekörébe, amely Rousseau-tól és Kanttól, Millen át egészen Rawlsig húzódik.

Ez azt is jelenti, hogy nemcsak az alapgondolattal ért egyet, hanem számos konkrét formával és javaslattal is. Így a marxista igazságossági koncepciónak is alapelvei közé kell sorolnia azt a kanti előfeltevést, hogy az emberi lényegnek az felel meg, ha az ember *(ön) cél*, és *nem eszköz* mások céljainak megvalósítására. Ezért az emberek puszta eszközként való felhasználása nemcsak szabadságuk alapvető megsértése, hanem egyben velük szemben elkövetett *igazságtalanság* is. Ez tulajdonképpen a legáltalánosabb értelemben vett „úr–szolga" viszony morális megítélése: a „szolga" lényegénél fogva eszközként funkcionál, eleve erre alkalmazzák.

De el kell, hogy fogadja azt az elképzelést is, hogy az igazságosság szoros összefüggésben van az emberi *autonómiával*. Az autonómia mozzanatát azért szükséges hangoztatni, mert az több, mint egyszerű választási lehetőség. Az autonóm ember *belülről irányított*, vezérelt, s ezért a társadalmak szabadságfokának – értsd igazságossági mérlegének – fontos összetevője, hogy mennyire biztosítja társadalmi szinten az autonóm emberi létet. Ezen a szűrőn ugyanis részben fennakadnak azok a társadalmi berendezkedések, amelyeknél a széles körű formális szabadság erőteljes manipulációval párosul és az utóbbi az embereket éppen autonómiájukban korlátozza.

Ha azonban az igazságosság és az emberi szabadság, emberi autonómia között szerves kapcsolat áll fenn, akkor ebből alapvető következtetések vonhatók le *a szabadságért folytatott harc* jellegét illetően.* Elsősorban az, hogy az igazságosság és az igazságtalanság nemcsak meghatározott állapotokkal kapcsolatban merülhet fel, hanem azzal a harccal, küzdelemmel kapcsolatban is, amely ezek fenntartásáért, illetve megváltoztatásáért folyik. Ennek alapján *igazságosnak* kell tartani azt a *harcot*, amely az emberi szabadság kiteljesedéséért folyik, beleértve az államok, nemze-

* E. Žyro szerint is alapvető összefüggés áll fenn az igazságosság és az egyenlőség között. Igazi individuális szabadság és egyenlőség nem lehetséges igazságosság nélkül. (*E. Žyro:* Pojecie... 179. old.)

tek elnyomása ellen folytatott küzdelmet, és fordítva: igazságtalannak, amely ezt a folyamatot akadályozza. És értelemszerűen ugyanez vonatkozik a munka elidegenedése és a közéletiség korlátozása ellen folytatott harc jellegére is.

2.2.2. IGAZSÁGOSSÁG ÉS TÁRSADALMI EGYENLŐSÉG

A marxista igazságossági koncepciónak az ember nembeli lényegére való alapozása jelentős hatással van *a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség* értékelésére is. Ha ugyanis az igazságosság első és legfontosabb tartalma az ember nembeli lényegének kibontakoztatása, akkor ebből *a társadalmi egyenlőség prioritása* következik a társadalmi egyenlőtlenséggel szemben. Az ember nembeli lényegének kiteljesedésére vonatkozó igények a marxizmusban elsődlegesen nem partikuláris vagy egyedi formában nyilvánulnak meg, hanem az emberiségre mint olyanra vonatkoztatva. Ez azt jelenti, hogy nem az az igazán igazságos, ha a munkával való azonosulás, a közéletiség, a szabadság, vagyis az elidegenedés leküzdése csak meghatározott egyének vagy rétegek számára áll fenn lehetőségként, hanem az, ha ezt a lehetőséget az egész társadalom számára biztosítják.

Ha ugyanis – feltevésünk szerint – az az igazságos, hogy az embernek joga van nembeli lényegének kibontakoztatására, akkor ez – elvileg – minden emberre, minden egyénre vonatkozik. Az igazságosság tehát – viszonylagos teljességében – akkor érvényesül, ha a társadalom mindenki számára biztosítja nembeli lényegének kifejlődését. Ennyiben egyet kell érteni azzal a milli gondolattal, amely szerint: „Mindenki boldogsága egyforma érték." Az így értelmezett igazságosság alapkövetelménye tehát az emberek *nembeliségük oldaláról vett társadalmi egyenlősége.*

Ennek jegyében kiinduló tételünk – az igazságosság mint társadalmi egyenlőség mércéjét alkalmazva – az, hogy az eddigi osztálytársadalmak ebből a szempontból alapjában igazságtalanok voltak.

De vajon nem túlzott-e egy ilyen mérce alkalmazása, amely szerint – a kezdetektől eltekintve – az összes eddigi társadalmi-gazdasági alakulatokat, amelyek nem biztosították az egész társadalom számára a nembeliség kibontakoztatását, igazságtalannak tartjuk? Úgy gondolom, hogy ez a veszély csak akkor fenyeget, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy ez a megközelítés csak az első, ámbár elengedhetetlen lépés az egyes társa-

dalmak megítélésében, és az értékelést leszűkítjük erre az egyetlen mozzanatra. A leegyszerűsítés azonban elkerülhető, ha az alapállítás után felbontjuk a zárójeleket és újabb szempontok szerint tovább differenciálunk.

A finomítás két szempont figyelembevételével végezhető el. Az egyik az, hogy az igazságosság – a filozófiatörténet tanúsága szerint – *viszonyfogalom*, amelynek *széles skálája, különböző fokozatai vannak.* Ennek jegyében az igazságos és igazságtalan kifejezés egy sereg fokozatra bontható és bontandó, mint ahogy magának a nembeliségnek is különböző fokozatai vannak; itt csak a két szélső pólus a nembeliség teljes hiánya, illetve teljes megvalósulása. A másik az, hogy az egyenlőség *nem az egyetlen mércéje* lesz az igazságosságnak, hanem – ahogy az a következőkből kiderül – bizonyos típusú társadalmi egyenlőtlenségek is lehetnek igazságosak.

Az első szempont alkalmazása azt jelenti, hogy az osztálytársadalmakat nemcsak abból a szempontból kell értékelni, hogy egyikük sem teszi lehetővé a társadalom egésze számára a nembeli lényeg kibontakoztatását, hanem abból a nézőpontból is, hogy kiknek, milyen mértékig – és milyen áron – biztosítják a nembeli lényeg, legalább részleges, kifejlesztését, illetve a társadalom mekkora hányadát és milyen mértékig fosztják meg ezektől a lehetőségektől.

Mindezek jegyében az egyes társadalmi-gazdasági formációk, politikai rendszerek stb. *igen összetett igazságossági értékelést* kaphatnak. Így pl. nyilvánvaló, hogy az antik rabszolgatársadalmak, a feudalizmus, illetve a kapitalizmus különböző változatai, illetve átmeneti formái egymástól lényegesen eltérő szabadságfokot biztosítottak nemcsak szabad polgáraiknak, hanem a társadalmi ranglétra alsóbb régióin elhelyezkedőknek, s ennyiben – különösen az utóbbiak vonatkozásában – megfigyelhető *egy történelmi haladás az igazságtalanabb formációktól a kevésbé igazságtalanabbak felé.* A marxizmus etikája számára tehát az igazságosság relációjában *nemcsak az egész képezhet értéket*, hanem az is – mint sajátos átmeneti fokozat –, ha lényegesen *nő azoknak a száma*, akik számára megnyílnak bizonyos lehetőségek nembeliségük részleges érvényesítésére. Ennek jegyében úgy ítélhető meg, hogy a rabszolgafelkelések, a parasztlázadások, a polgári forradalmak, amelyek csaknem kivétel nélkül – többek között – az igazságos társadalom megvalósításáért küzdöttek, annyiban voltak illuzórikusak, hogy a „teljes", a nagybetűs „Igazságosságot" tűzték zászlajukra, de annyiban már nem, hogy törekvéseik

– objektíven – valóban egy igazságosabb, bár számos vonatkozásban továbbra is igazságtalan társadalom létrehozására irányultak.*

Ellentmondásosabb a kép, ha ugyanezeket a társadalmakat nemcsak aszerint vizsgáljuk, hogy milyen a rabszolga, a jobbágy, a proletár státusa a szabadság vonatkozásában, hanem bevonjuk a munka elidegenedésének fokát és formáit. A munka elidegenedése ugyanis a korai kapitalizmusban éri el a csúcspontját s ebből a szempontból az igazságtalanság foka is magasabb. (S ezen az sem változtat, hogy a modern kapitalizmus e tekintetben is lényeges változást hozott, anélkül azonban, hogy a munka elidegenedése megszűnt volna.)

Az igazságosság dialektikus szemlélete azonban nemcsak azt igényli, hogy túllépjünk az igazságos-igazságtalan merev dichotómiáján és figyelembe vegyük az „igazságosság mozgását", fokozatait, hanem azt is, hogy magáról *az igazságosságról is „igazságosan"* ítéljünk. Ez azt jelenti, hogy egy jelenségcsoport igazságossági fokának értékelésénél nemcsak a közvetlen igazságossági kritériumot kell alkalmazni (azt, hogy mennyire segíti, illetve gátolja az ember nembeli lényegének kibontakoztatását), hanem azt is, hogy *milyen lehetőséget* adnak az igazságosságra a társadalmi-történelmi feltételek, milyen mértékig volt történelmileg szükségszerű az adott jelenségcsoport és milyen alternatívák érvényesültek, milyen szerepet játszott a gazdasági-politikai-ideológiai fejlődésben stb. Tudatában kell azonban lennünk annak, hogy ebben az esetben tulajdonképpen ún. „metaigazságossági" szempontokat alkalmazunk, vagyis nem a valóságos viszonyok igazságosságáról ítélkezünk, hanem a jelenségcsoport egész hatásáról – beleértve igazságosságát is – alkotunk véleményt. Ezért itt más igazságossági kritériumot használunk fel, nem a nembeli lényeghez való viszony lesz a felosztás alapja, hanem a „mindenoldalúság" vagy „sokoldalúság". Annak jegyében, hogy a társadalmi szférában – tudományosan – az az igazságos, ha egy jelenségcsoport társadalmi értékét nem egyetlen, bármennyire is jelentős elv (esetünkben igazságossági foka) szerint határozzuk meg, hanem az összes releváns mozzanatot együtt elemezzük.

* Ferge Zsuzsa részletesen elemzi, hogy az egyes jelentős társadalmi átalakulások mindig a legégetőbb társadalmi egyenlőtlenség megszüntetését tűzték ki célul, és ezt tekintették a legkirívóbb igazságtalanságnak. Ezzel előrehaladás jött létre a társadalmi egyenlőség tekintetében, miközben bizonyos társadalmi egyenlőtlenségek továbbra is fennmaradtak. (Lásd *Ferge Zsuzsa:* Társadalmunk rétegződése. 5–31. old.)

E komplex szemlélet fontos eszköze annak is, hogy a nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció ne váljon abszolutisztikus felfogássá.

A nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció ugyanis akkor kerülheti el – a minden állandó mércével mérő koncepciókra leselkedő – veszélyt, nevezetesen azt, hogy akaratlanul is „örök igazságossági" elvvé merevül felfogása, ha *a nembeliség megvalósítását nem mint egyszer s mindenkorra adott*, bármilyen társadalmi feltételek között egyaránt és egyformán megvalósítható posztulátumközegként kezeli, hanem tisztában van azzal, hogy erre a különböző gazdasági-társadalmi formációkban, beleértve azok változatait és mozgását is, egymástól lényegesen *eltérő esélyek állanak fenn.**

Így pl. annak az igazságtalanságnak a vizsgálatánál, amely a munka elidegenedésében ölt testet, tekintettel kell lenni arra, hogy a termelőerők fejlődésének különböző fokai (beleértve a társadalmi szükségleteket és érdekeket is) nem egyforma lehetőséget adnak az elidegenedés leküzdésére, hacsak nem helyezkedünk egy, a primitív közösségi állapotot mintának tartó konzervatív álláspontra. Nem véletlenül hangoztatták a marxizmus klasszikusai, hogy a leküzdésnek nemcsak társadalmi-politikai, hanem a termelőerők ugrásszerű fejlődésével összefüggő feltételei is vannak.

Az igazságosság történelmi értékelése igen *bonyolult*, *sokrétű feladat*, amelyet lényegesen megnehezít az, hogy a marxizmusban ma is vitatott kérdés, hogy mennyire kell az egyes társadalmi-gazdasági alakulatok létrejöttét, fejlődését, átalakulását, esetleges bukását szükségszerűnek (törvényszerűnek), illetve alternativisztikusnak tartani. S ha elfogadjuk Lukács György értelmezését, amely szerint a törvény és az alternatíva egy és ugyanazon dolog két pólusa, akkor még mindig megoldandó feladat, hogy konkrétan mi a szükségszerű és mi az alternativisztikus az egyes formációk fejlődésében. A törvény és alternatíva egységének mellőzése bármely mozzanat javára – elvileg – torzulásokhoz vezethet akár a gazdasági-társadalmi formációk, akár a politikai rendszerek (államformák) igazságosságának megítélésében.

A szükségszerű mozzanat egyoldalú előtérbe állítása egy olyan szemlélet, amely szerint minden társadalmi-gazdasági alakulat (lényegében)

* Igaza van Heller Ágnesnak, aki a mindennapiságról írt művében konkrétan elemzi, hogy a különböző korokban, kikben és hogyan testesült meg az ember nembeli lényege. (Lásd *Heller Ágnes:* A mindennapi élet. Akadémiai Kiadó 1970.)

csak így és nem másként jöhetett létre, azt eredményezheti, hogy az adott formáció teljes morális felmentést kap. Ennek vezérmotívuma, hogy ami szükségszerű, aminek „éppígy létrejötte" elkerülhetetlen, az nem is lehet igazságtalan. Így pl. ha a rabszolgaság történelmileg – „ott és akkor" – szükségszerű volt (egyes helyeken a fellázadt rabszolgák újabb rabszolgaságot hoztak létre), akkor értelmetlen arról beszélni, hogy a rabszolgaság a maga idejében igazságos-e vagy igazságtalan.

Ezzel a felfogással azonban nem lehet egyetérteni. Ha eltekintünk – mint témánkhoz nem tartozótól – attól a kérdéstől, hogy helyes-e a társadalmi formációkat ilyen értelemben szükségszerűnek tartani, és el is fogadnánk ezt az alapfeltevést, akkor sem lehetne azonosulni azzal, hogy a szükségszerűség automatikusan felfüggeszti az igazságtalanságot. Ez az értékelés ugyanis figyelmen kívül hagyja az egyes síkok különbségét. A jelenség létrejöttének „szükségszerűségi" vizsgálata – történelemfilozófiai sík, amelytől lényegesen eltér – ha nem is függetleníthető teljesen tőle – a morális-etikai sík. A morális-etikai elemzés előterében a társadalmi viszonyok, emberi magatartások értéktartalma áll, s ennek az értéktartalomnak az előjele nem változik meg azáltal, hogy – esetleg – a történelmi szükségszerűség konkrét megjelenése, sem azáltal, hogy az erkölcsi antiérték meghatározott történelmi körülmények – bizonyos fokig – között előrevihetik a haladást. Jellegzetesen példázza ezt Hegelnek a „rosszról" adott értékelése, amellyel a marxizmus klasszikusai is egyetértettek. Hegel kimutatta, hogy az „erkölcsi" rossz a történelemben igen ellentmondásos, nem egyszer előrevivő szerepet játszik, de távol állt tőle, hogy ezért megkérdőjelezze a rossz etikai értékét.

Ennek a felfogásnak azonban nemcsak teoretikus gyengéi vannak, hanem praktikusak is. Azoknak a társadalmi rétegeknek és egyéneknek számára, amelyeket a fennálló – történelmileg még létjogosult – rend igazságtalanságai személyesen érintenek, korántsem közömbös, hogy az igazságtalanság milyen mértéket és formákat ölt, hogyan lehet az adott keretek között helyzetüket kevésbé igazságtalanná tenni. Az ebben az irányban folytatott harc egyik feltétele, hogy az emberek ne csak annak legyenek – esetleg – tudatában, hogy helyzetük mennyiben szükségszerű következménye az adott berendezkedésnek, hanem annak is, hogy az adott viszonyok igazságtalanok.

De nem lehet egyetérteni az ellenkező véglettel sem. Az alternativitás eltúlzása viszont egy olyan felfogáshoz vezethet, amely mellőzi az igazságosság értékelésnél a történelmi létjogosultság vizsgálatát.

A „metaigazságosságon" alapuló elemzésnek ezzel szemben figyelembe kell vennie, hogy a vizsgált jelenségcsoport mennyire volt létjogosult az emberiség fejlődésének adott fokán. Ezen az alapon pl. különbséget kell tenni egyrészről az ókori, sőt még az újkori észak-amerikai rabszolgaság (melynek nélkülözhetetlenségét az amerikai gazdasági fejlődés kezdetén Marx részletesen elemezte), másrészről a fasizmus különböző változatai között, mivel igazságossági mérlegük megítélését ez a szempont is lényegesen befolyásolja. Ez utóbbi különbségtétel arra utal, hogy nemcsak az egyes társadalmi-gazdasági formációkat érdemes elemezni az igazságosság szempontjából, hanem azt is, hogy *egy-egy alakulaton belül* milyen változások következnek be a társadalmi totalitás különböző szféráiban, amelyek igen eltérő igazságossági értékelést nyerhetnek.

Visszatérve a társadalmi egyenlőség és igazságosság kapcsolatának problémájához, az ember nembeli lényegére épített igazságossági koncepció tehát elsődlegesnek tekinti a – nembeli lényegre vonatkozó – társadalmi egyenlőségeket. Kérdés: van-e helye ebben a koncepcióban – az igazságos – társadalmi egyenlőtlenségeknek, avagy szakít-e a marxizmus azzal az Arisztotelész óta uralkodó felfogással, amely egyenlőség és egyenlőtlenség arányában – vagy ha úgy tetszik dialektikájában – véli felfedezni az igazságosságelmélet kulcsát? Noha eddig csak a nembeli lényegből következő társadalmi egyenlőség mozzanatokat emeltük ki, ez *nem* jelenti azt, hogy a marxizmus ezen az alapon *szükségszerűen egalitariánus* felfogásba torkollna. Teljes félreértelmezése lenne ugyanis a marxi gondolatoknak, ha azokat úgy interpretálnánk, hogy belőlük egy uniformizált: azonos munkát végző, azonos közéleti tevékenységet kifejtő, szabadságával azonos módon élő ember képe bontakozna ki. A marxizmus klasszikusai sem Babeuffel nem értettek egyet abban, hogy minden embernek azonos igényei lennének, sem Fourier-vel abban, hogy a jövő embere a falanszterben meghatározott időrendben egymásután ugyanazokat a foglalkozásokat űzné.*

A nembeli lényeg kibontakoztatása a jövőben abban öltene testet, hogy az azonos emberi jellegzetességeket – lehetőségeket – (munka, közéletiség, szabadság stb.) különböző módon valósítanák meg az emberek, az egymástól eltérő egyéni képességek és hajlamok fejlesztése útján.

* Fourier falanszterében – az elképzelés szerint – az emberek kis közösségekben együtt élnek, s napirendjük is azonos: meghatározott időben halásznak, vadásznak, üvegházi növényeket gondoznak stb. (*A. Bebel:* Fourier. Budapest 1962. 107. old.)

Mindez azonban *még nem lépné túl a társadalmi egyenlőség kereteit*, hanem csak egy, leegyszerűsített egyenlőségmodelltől határolná el. A munka, a közéletiség, a szabadság területén létrejövő egyenlőtlenségek ugyanis, *nem társadalmi, hanem egyéni egyenlőtlenségek lennének*, nem abból erednének, hogy bizonyos szempontok alapján az emberek egyes csoportjainak alapvetően más lehetőségei lennének, mint a többieknek. Másként kifejezve, ezek az egyenlőtlenségek *az esélyegyenlőség* talaján jönnének létre, amely nemcsak egyes polgári koncepcióknak – polgári alapon részben inkonzekvens – gondolata, hanem a marxista igazságossági felfogás egyik alapeszméje.

2.2.3. IGAZSÁGOSSÁG ÉS TÁRSADALMI EGYENLŐTLENSÉG

Ahhoz, hogy állást foglaljunk abban a kérdésben, hogy – bizonyos határok között – igazságosnak tekinti-e a marxizmus a *társadalmi egyenlőtlenségeket*, először röviden tisztáznunk kell, hogy mit ölel fel a társadalmi egyenlőtlenség fogalma. A szociológiai szakirodalom a társadalmi egyenlőtlenséget igen bonyolult, komplex fogalomnak tartja. Ferge Zsuzsa szerint – helyesen – a társadalmi egyenlőtlenség, nembeli, jogi, gazdasági, hatalmi és kulturális egyenlőtlenségből és a szűkebb értelemben vett társadalmi egyenlőtlenségből tevődik össze. Más helyütt tulajdoni, vagyoni, jövedelmi, hatalmi, megbecsülésbeli, élethelyzet-, életpálya- és esélybeli egyenlőtlenségekről ír. (Lásd *Ferge Zsuzsa:* Társadalmunk rétegződése. 16., 27–28. old.)

A szociológusok arra is rámutatnak, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek válfajai nem egymás mellett, egymástól elkülönítve jelentkeznek, hanem egymással összekapcsolódva, egymással kölcsönhatásban, nemegyszer egymást felerősítve hatnak. Történelmileg általában a tulajdoni, vagyoni, munkamegosztásbeli, hatalmi egyenlőtlenségek azok, amelyek a többi egyenlőtlenség arányát fő vonalaiban meghatározzák.

Mindezt figyelembe véve a nembeli lényegre építő igazságossági koncepció számára a *társadalmi egyenlőtlenségek zömükben: igazságtalanok.* Az ember történelmi elidegenedése ugyanis részben társadalmi egyenlőtlenségek következménye, részben maga is társadalmi egyenlőtlenség. A munka elidegenedésének egyik alapvető oka abban a tulajdoni egyenlőtlenségben van, amelynek következtében a munkás rákényszerül munkaerejének árubabocsátására és elidegenedett munka végzésére. De alap-

vető társadalmi egyenlőtlenség, azaz igazságtalanság fejeződik ki abban is, hogy ezt az elidegenedett munkát csak a társadalomnak egy része végzi, az a hányada, amely meg van fosztva a termelőeszközök tulajdonától (vagy legalábbis egy részétől – a jobbágyság esetében), a munkaterhek igen egyenlőtlenül oszlanak meg.

Hasonló jelenségek figyelhetők meg a közéletiség és a szabadság szférájában is. A tulajdoni egyenlőtlenségekkel szorosan összefüggő hatalmi egyenlőtlenség következménye, hogy egyes társadalmi osztályok, illetve rétegek számára a közéletiség (különösen az állami szintű közéletiség) lehetőségei vagy egyáltalán hiányoznak, vagy csak igen korlátozottan vannak jelen. És lényegében ugyanezekkel a forrásokkal függ össze az a szabadságbeli társadalmi egyenlőtlenség, amely – többek között – a jogegyenlőség hiányában, illetve – minden előrehaladás ellenére – a formális jogegyenlőségben ölt testet (amely mögött még mindig lényeges egyenlőtlenségek húzódnak meg).

Abból azonban, hogy a nembeli lényegre alapozó igazságossági koncepció számára a társadalmi egyenlőtlenségek zöme, akár okként, akár következményként igazságtalan, még nem következik szükségszerűen, hogy minden társadalmi egyenlőtlenség egyaránt ebbe a kategóriába esik. S valóban bizonyos, körülhatárolt társadalmi egyenlőtlenségek e koncepció alapján is igazságosként jelennek meg.

Ennek megvilágításához vissza kell térnünk az alapokhoz. Abból indultunk ki, hogy az igazságosság tengelyében a „kinek mi jár" probléma áll, s erre azt válaszoltuk, hogy az embernek (emberiségnek) nembeli lényegének kifejlesztése jár, ez az igazságosság vezérelve. A „kinek mi jár" kérdés azonban olyan probléma, amelynek megválaszolása bizonyos *előfeltételek tisztázását* igényli, Kelsennek feltétlenül igaza van abban, hogy a „suum" leszármazott probléma, amelynek a hátterében a „milyen alapon" kérdés rejtőzik. Jogi kategóriát alkalmazva a „kinek mi jár" – jogosítvány azt jelzi, hogy valakinek – esetünkben az emberi nemnek – joga van valamihez, és az az igazságos, ha ehhez hozzájut, és az az igazságtalan, ha ebben megakadályozzák.

A „milyen alapon" kérdésre – elvontan – *kétféle* válasz adható. Az egyik, hogy valakinek azért jár egy jogosítvány, mert *tett, nyújtott érte* valamit, a jogosultság ebben az esetben tulajdonképpen ellenérték. Ilyen viszony áll fenn a végzett munka és a bér, az eladott áru és a vételár között; a munkát végzőnél, az eladónál a neki járó összeg alapja a teljesítmény, az áru tulajdonjogának átruházása. A „kinek mi jár" joga

mögött ezekben az esetekben valamilyen – esetleg önként vállalt – kötelezettség húzódik meg, a „suum"-ban a kötelezettség és a jog sajátos egysége húzódik meg.

Lehetséges azonban egy másik válasz is. Ennek lényege, hogy az embernek bizonyos jogosítványok nem tevékenységének ellensúlyozásaként járnak, hanem pusztán annak a ténynek következtében, hogy az illető *embernek született.*

Ilyen pl. a modern jogrendszerek – de számos régebbi szerint is – az embernek az élethez való joga, s ezért bűncselekményt követ el az, aki akár csak egy anyaméhben levő magzatot – a törvényes abortusz esetén kívül – megöl. Ebbe a kategóriába sorolta annak idején Rousseau az ember ún. „elidegeníthetetlen" jogait, ahol a jelző egyértelműen utal arra, hogy ezek a jogok az emberi lét elválaszthatatlan kísérői, amelyektől az embert nem lehet legálisan megfosztani.

Aligha lehet kétséges, hogy az ember nembeli lényegére épülő igazságossági koncepció szerint az igazságossági „suum" *a második* és nem az első *alaphoz* kapcsolódik. Az embernek nembeli lényege kibontakoztatásához való joga (a szónak nem jogi, hanem morális értelmében) nem valamilyen teljesítmény, tulajdon stb. ellenértékeként jár, hanem pusztán annak következtében, hogy *az ember: ember.* Emberi mivolta hatalmazza fel arra, hogy a munkában, a közéletiségben, a szabadságban stb.-ben kibontakoztassa önmagát, képességeit.

A második típushoz tartozó jelenségcsoportnak van egy igen érdekes sajátossága, megvalósulása – elvileg és elvontan – együttesen is elképzelhető, tehát nem feltételezi más emberek megfosztását ugyanezektől a lehetőségektől. Ennek illusztrálásául hadd használjuk fel – analogikusan – Hankiss Elemér egy gondolatát. Hankiss a „Társadalmi csapdák" c. művében a játékokban való nyerés formáit elemzi és megállapítja, hogy különbséget lehet tenni az ún. „zéró végösszegű" és az ettől eltérő játszmák között. A kettő között az a különbség, hogy az első típusnál az egyik játékos csak a másik rovására nyerhet, míg a másodiknál több résztvevő együtt is nyerhet. (*Hankiss Elemér:* Társadalmi csapdák. Magvető Kiadó 1979. 5–8. old.)

A második típusú jelenségcsoportokra nem a „zéró összeg", hanem az ellentéte az érvényes. Elemi példánkban az élethez való jognak nem feltétele, hogy mások rovására realizálódjék.

Elvileg ez a sajátosság jellemzi a nembeli lényegre épülő igazságossági koncepciót is. Ez különösen a közéletiség és a szabadság esetében nyil-

ványaló; az emberek közéletiségének kibontakozásához elvileg nem szükséges, hogy az emberek egy része meg legyen fosztva a közéletiségtől, és hasonlóképpen az emberi szabadságnak sem elengedhetetlen feltétele, hogy az egymás rovására érvényesüljön. Absztraktan ez a munkára is vonatkoztatható, a munkával való azonosulásnak ugyancsak nem nélkülözhetetlen velejárója, hogy az emberek egy másik része számára a munka elidegenüljön.

A konkrét történeti fejlődés során azonban ez a probléma bonyolultabban vetődik fel. Az antikvitástól kezdve hosszú ideig az ember munkával való azonosulása kivételes jelenséggé válik, amit éppen az tesz lehetővé, hogy az emberek túlnyomó többsége számára a munka elidegenedik. A munkaterhek e típusú egyenlőtlenségében már a „zéró végösszeg" elve érvényesül, az egyik csoport előnye a másik rovására érvényesül. Ez a típusú egyenlőtlenség ezért igazságtalanság.

Még pregnánsabb ellentétek jelentkeznek a szabadság szférájában. Noha elvileg az egyes emberek szabadsága összefér egymással (hacsak nem abszolút szabadságot feltételezünk), gyakorlatilag-történetileg az emberek szabadsága – többek között az ellentétes érdekek révén – nemegyszer keresztezi egymást.*

Ennek a bonyolult problémakomplexumnak – amelynek számos vonatkozása túlmutat könyvünk keretein – csak egyetlen alapvető jelentőségű kérdéskörével foglalkozunk: azzal a problémával, hogy igazságos-e az emberek egy részének szabadságtól való megfosztása, illetve korlátozása, amennyiben ezek mások szabadságára törnek vagy azt akadályozzák. A kérdést a szakirodalom azon a címen ismeri, hogy jogos (igazságos)-e a szabadság védelme érdekében a szabadság korlátozása. A kérdés volumenének nagyságát érzékelteti, hogy ebbe egyaránt beletartozik az egyik póluson a felszabadító harc, a nemzeti függetlenségért vívott háború, míg a másikon a bűnözés megfékezésére irányuló tevékenység.

A kérdés megoldását illetően több lehetőség kínálkozik, aszerint, hogy egyetlen igazságossági kritériumnak tekintjük-e a szabadság kibontakoztatását vagy más elvet is alkalmazunk. Ha az elsőt fogadjuk el és annak jegyében a szabadság *minden*fajta korlátozását igazságtalannak tartjuk, akkor legalább kétféle megoldással számolhatunk. Az egyik szerint

* Az abszolút szabadság kritikájával behatóan foglalkozik *Lukács György* „A modern polgári filozófia válsága" c. könyvében. (Hungária 1947.)

– amely lényegében egy elvont humanisztikus erkölcs jegyében ítélkezik – saját szabadságunk korlátozása éppúgy igazságtalan, mint a „korlátozók korlátozása". Az utóbbitól azonban mégis tartózkodnunk kell ama platóni elv jegyében, amely szerint „jobb – és emberhez méltóbb – az igazságtalanságot elszenvedni, mint okozni".

Ettől lényegesen különbözik az alapjaiban azonos, de következtetéseiben annál ellentétesebb *másik verzió*. Eszerint igaz ugyan, hogy az emberek szabadságtól való megfosztása, illetve korlátozása mindig igazságtalanság, azonban vannak történelmi szituációk, amikor az ember csak nagyobb és kisebb igazságtalanság között választhat. Ezért az igazságosságnak ezt a – korántsem egyedüli – dilemmáját úgy lehet leküzdeni, hogy vállaljuk a kisebbik igazságtalanságot a nagyobb igazságtalansággal szemben, jogos tehát a szabadság korlátozása a szabadság érdekében. (Ezt az elvet vallja pl. J. Rawls is, aki pedig egyébként elvi ellenfele annak, hogy az igazságosság szférájában a kompenzáció elve érvényesüljön, ezért elveti a kis igazságtalanság nagy haszonért utilitarista gondolatát.)

Ami persze lefordítható úgy is, hogy a kisebb igazságtalanságot az indokolja, hogy ennek révén megőriztük a szabadságot (az igazságosságot) az emberek jelentős része számára.*

Létezik azonban egy másik megközelítési mód is, amelynek számunkra azért van nagy jelentősége, mert jelzi, hogy az ember nembeli lényegére épített igazságossági koncepciónak túl kell lépnie bizonyos határokon, amelyeket eddig még nem vettünk figyelembe. Ennek kiindulópontja az, hogy az igazságosság értékelésénél nemcsak arra kell tekintettel lenni, hogy a szabadság az ember elemi joga, hanem arra is, hogy *mit tett az ember*. Másként kifejezve nemcsak az az igazságos, hogy az embernek biztosítódjék az, ami az embernek emberi lényege következtében jár, hanem az is, hogy az ember azt kapja meg, amit *tettei alapján megilletve kiérdemel*. Ez utóbbi elv alkalmazásának prototípusa a bűnöző bűnei arányában történő felelősségre vonása, amely az esetek túlnyomó

* Itt – és az értekezés számos más helyén is – felvethető az értékeken alapuló koncepciót szinte árnyékszerűen kísérő kérdés: „Ki dönti el?" (Esetünkben azt, hogy a szabadság korlátozása valóban a szabadság megóvása érdekében történik-e?) Ezekre a „Ki dönti el"? típusú kérdésekre nagyon nehéz megnyugtató választ adni, mert autentikus döntőbíró ebben a szférában nincs és nem is létezhet. Ezért a válasz óhatatlanul az értékek védelmét, megindoklását, megalapozását igényli, és a válasz hitele attól függ, hogy a kérdező mennyire tud azonosulni a feltételezett értékekkel.

többségében szabadságelvonásban, kivételesen halálbüntetésben ölt testet.*

A bűnöző felelősségre vonása azért tekinthető prototípusként, mert itt a bűnöző szabadságellenes tette (a bűncselekmény felfogható nemcsak a jogrend megsértésének, hanem egyénekkel szemben elkövetett bűncselekmények esetében szabadságuk korlátozásának, sőt emberölés esetén megszüntetésének) szabadságelvonással „egyenlítődik" ki. Analogikusan ugyanezt az eljárást alkalmazzák azokkal az államokkal (szervezetekkel, egyénekkel) szemben, amelyek más államokat, nemzeteket „elnyomnak", emberfajtákat faji okokból üldöznek stb. A velük való szembenállásnak, harcnak, törekvéseik erőszakos úton való elnyomásának, szabadságuk korlátozásának az is lehet az indoka, hogy tevékenységükért – igazságosan ez jár.

A most leírt két igazságossági elv azonban – éppen az ismertetett esetekben – ellent is mond egymásnak, mivel az elsőből következik, hogy a szabadság biztosítása az igazságos, míg a másodikból az, hogy a társadalmilag veszélyes tettekért – vagy ha úgy tetszik –, szabadságellenes magatartásért a szabadság elvonása az igazságos. Ezt az ellentmondást fel lehet oldani oly módon, hogy a két elv közül az egyiknek prioritást tulajdonítunk, és ennek alapján a jelenség egészének igazságosságát az előnyben részesített elv alapján ítéljük meg. Ha a két elv között az utóbbit értékeljük többre, akkor létrejöhet egy ítélet, amely szerint az „antiérdemek", a bűnök alapján való szabadságelvonás egyértelműen – és csak – igazságos.

Ezzel az álláspontal azonban nem lehet egyetérteni. Ez az értelmezés ugyanis – gyakorlatilag teljesen feladja az első igazságossági elvet, figyelmen kívül hagyja, hogy a szabadság az ember lényegi vonásai közé tartozik. Ennek következtében horizontján kívül esik az a tény, hogy az emberi szabadság – történelmileg és társadalmilag mégoly jogosult – korlátozása az emberiség fejlődése szempontjából *anomália*, átmeneti rendellenesség, amely éppen ezért a nembeliség szintjén mindig hordoz igazságtalan vonást is.

Részben más a helyzet abban az esetben, ha az adott jelenség egyértelműen igazságosnak tartása arra épül, hogy a bűncselekményben, nép-

* Egyelőre vonatkoztassunk el attól az egyébként igen lényeges kérdéstől, hogy a büntetőjog osztályjellege következtében a bűncselekményeknek nyilvánított tettek egy részében megkérdőjelezhető a büntetés igazságossága.

elnyomásban megnyilvánuló igazságtalanság tagadása = igazságos. Ennél az argumentációnál az igazságosság alapja továbbra is a szabadság marad, s a represszió az igazságosság védelme alapján nyilvánítható igazságosnak.*

Az igazságosság – alárendelten – itt is igazságtalanságot tartalmaz, ellentmondásos jellegű. Ennek azért van nagy ideológiai jelentősége, mert a szabadságkorlátozás sohasem válhat – morálisan helyeselhető – öncéllá, nem veszítheti el eszköz jellegét. Emellett a „szabadság korlátozása a szabadság érdekében" minden történelmi indokoltsága mellett is „veszélyes jelszó", amely a történelem tanúsága szerint a legkülönfélébb tragikus visszaélésekre is alkalmat adhat.

A felsoroltak közül a marxizmus gondolatköréhez az az értelmezés áll legközelebb, amely a szabadság egyéni vagy társadalmi szintű elvonását szabadságvédelmi indokkal kisebb igazságtalanságnak tartja ugyan, de elismeri igazságosságot védő funkcióját és ezáltal – bizonyos fokig – igazságosságát is. Ezzel azonban megtörtént az *„első bűnbeesés"*, kiderült, hogy a nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció a szabadság ellentmondásos fejlődése, a társadalomban érvényesülő érdekellentétek miatt rákényszerül arra, hogy kivételesen elismerje bizonyos *társadalmi egyenlőtlenségek* – viszonylagosan – *igazságos* voltát.

Vajon követi-e az „első bűnbeesést" a második? Erre a kérdésre akkor adhatunk kielégítő választ, ha az igazságosság problémáját nem szűkítjük le az egyébként alapvető jelentőségű munka, közéletiség, szabadság szférájára, hanem – bizonyos fokig – figyelembe vesszük azokat a területeket is, ahol a társadalmi egyenlőtlenségek – a fent elemzetteken kívül – történelmileg jelentkeztek. A társadalmi egyenlőtlenségek zömét, a nembeli lényegre építő igazságossági koncepció igazságtalannak tekinti, azon az elvi alapon, hogy ezek – közvetve származékosan – ugyancsak akadályozzák az ember nembeli lényegének kifejlődését.

* Lényegében ezen az elvi alapon értékelik a szocialista országok és a kommunista pártok a nemzeti felszabadító mozgalmakat, igazságosságuk az igazságtalanság elleni küzdelemből fakad. E mozgalmak elsődleges célja a nemzeti stb. igazságtalanság rendszerszintű felszámolása és csak mellékesen kerül sor – ha egyáltalán sor kerül – az igazságtalanságokat elkövetők megbüntetésére.

Vannak azonban olyan társadalmi egyenlőtlenségek is, amelyeknél összetettebb a helyzet. Ez elsősorban a *vagyoni, jövedelmi egyenlőtlenségeket*, az anyagi és szellemi javakban való részesedést érinti, az ún. *klasszikus „elosztási"* szférát, amely filozófiatörténetileg mindig az igazságossági koncepciók előterében állt. Ahhoz, hogy tisztázzuk: a nembeli lényegre épített igazságossági koncepcióban, milyen követelmények állítandók a javak elosztásával kapcsolatban, először meg kell vizsgálnunk: milyen szerepet játszik az elosztás és ezzel összefüggésben a fogyasztás, a szükségletek kielégítése az ember nembeli lényegének alakulásánál.

Erre a kérdésre *differenciált választ* kell adni. Egyrészről ugyanis nyilvánvaló, hogy az ember nembeli lényegének koncepciója elsődlegesen nem arra épül, hogy az ember akkor fejlesztheti ki képességeit, bontakoztathatja ki lehetőségeit, igazán emberi vonásait, ha minél nagyobb arányban részesül az anyagi javakból, minél nagyobb mértékben elégítik ki anyagi szükségleteit, hanem – korántsem véletlenül – a munka, a társadalmiság, a tudatosság, a szabadság áll e felfogás előterében. Sőt, ahogy az egy korábban idézett marxi gondolatból kiderült, Marx – bizonyos összefüggésben – állati jellegűnek nyilvánítja a legközvetlenebb anyagi szükségletek kielégítését (az evés-ivást, a nemzést), s az elidegenedés tipikus jelenségének tekinti, ha a munkás csak e szükségletek kielégítése közben érzi magát igazán embernek. Igaz, más helyütt azt is megállapítja, hogy az emberi evés, beleértve a fogyasztás módját, alapjában különbözik is az állatitól.

Továbbá közismert az is, hogy a marxizmus a javak elosztását alapjában a termelés jellegétől függő, származékos jelenségcsoportnak tekinti (nem tagadva az itt, valamint a fogyasztás és a szükségletek területén jelentkező kölcsönhatásokat sem), s ezért elveti az elosztáscentrikus, az elosztás jellegéből kiinduló társadalomszemléletet.*

* Marx „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai" (Grundrisse) c. művének bevezetésében részletesen foglalkozik a termelés, az elosztás, a csere és a forgalom egymáshoz való viszonyával, kapcsolatával. Ennek során egyaránt utal arra, hogy ezek a mozzanatok tulajdonképpen egy totalitás tagjai, s ennyiben elválaszthatatlanok egymástól, de arra is, hogy ez az egység nem szünteti meg különbségüket. A termelés és fogyasztás belső egységét jellemezve rámutat arra, „a fogyasztás mint szükség maga is a termelő tevékenység belső mozzanata, a termelés maga is fogyasztás és fordítva". A termelés-elosztás viszonyát jellemezve Marx az elosztást úgy értékeli, hogy az „a termelés egyik mozzanata". E fejezet összegező gondolata pedig így hangzik: „Az ered-

Másrészről *a másodlagosság nem jelent* egyúttal *közömbösséget.* Az ember nembeli lényegének sorsa összefügg az anyagi és szellemi javak elosztásával is. Elvontan megfogalmazva: az elosztás területén jelentkező anomáliák szerves részei az ember elidegenedésének és ebből következően a nembeli lényeg kibontakoztatásának is vannak az elosztással összefüggő feltételei. Marx a munka elidegenedésének elemzésénél egyértelműen aláhúzza, hogy az elidegenedés elválaszthatatlan attól, hogy a más által elsajátított munkatermék „szembefordul" a munkással. „A munkásnak a maga tárgyában való elidegenülése nemzetgazdasági törvények szerint úgy fejeződik ki, hogy minél többet termel a munkás, annál kevesebb fogyasztani valója van, hogy minél több értéket hoz létre, annál értéktelenebbé, annál méltatlanabbá lesz, hogy minél megformáltabb a terméke, annál elformátlanodottabb a munkás..." – írja Marx. (*Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok. 47. old.)

Más helyütt így fogalmaz: „Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, az ő belső világa, annál kevesebb lesz az ő sajátja." (Uo. 46. old.)

Igaz, a marxi gondolatok – bizonyos vonatkozásban – a korai kapitalizmus elosztási viszonyait tükrözik, és ettől a jelenlegi fejlett polgári társadalmak teljesítménycentrikus bérezése eltér. Ez azonban nem változtat a mondanivaló alaptételének igazán, azon, hogy a tőkés termelés elosztási rendszere hatalmat biztosít a munkás felett, és ez a hatalom – eltekintve a munkásmozgalom által kiharcolt mérséklő intézkedésektől – a jelenkorban is annál nagyobb, minél többet termel a munkás.

Az ember nembeli lényegének mindenki számára való kibontakoztatása pl. a közéletiség, illetve a szabadság vonatkozásában megköveteli, hogy ne álljanak fenn olyan, a tulajdon egyenlőtlenségéből származó alapvető elosztási egyenlőtlenségekkel összefüggő hatalmi különbségek, amelyek gátolhatják a nembeliség kifejlődését.

mény, amelyre jutunk, nem az, hogy termelés, elosztás, csere, fogyasztás azonosak, hanem hogy valamennyien egy totalitás tagjai, különbségek egy egységen belül. A termelés az átfogó, átfogja mind önmagát, a termelés ellentétes meghatározásában, mind a többi mozzanatot. Belőle kezdődik mindig újból a folyamat... Meghatározott termelés tehát meghatározott fogyasztást, elosztást, cserét határoz meg, s e különböző mozzanatok egymáshoz való meghatározott viszonyait." (MEM 46/I. köt. Budapest 1972. 25. old.)

Továbbá, ha a szabadságot nemcsak formailag közelítjük meg, mint választási lehetőséget, hanem tartalmilag is, akkor kiderül, hogy az ember sokoldalú kibontakoztatásának, céljai elérésének anyagi-termelésbeli és elosztási – feltételei is vannak, amelyek alapvető elosztási aránytalanságok esetén nem valósulhatnak meg.

Végül az ember sokoldalú kibontakozása, *az ember szükségleteinek* sokirányú *gazdagodását* és *humanizálódását* is magában foglalja, és ennyiben a nembeli lényeg kiteljesedése szorosan összefügg a szükségletek kielégítésének problémájával.

Összegezésként megállapíthatjuk, hogy ha az elosztás nem is játszik primer szerepet az ember nembeli lényege szempontjából, mégis közvetve vagy közvetlenül integráns része az ember elidegenedésének, illetve nembeli lényege visszanyerésének.

Ezek után meg kell vizsgálnunk: vajon az elosztásra vonatkozó igazságossági elvek *szerkezetileg*, felépítésüket tekintve ugyanolyan jellegűek-e, mint a nembeli lényegből közvetlenül folyó igazságossági posztulátumok.

Erre a kérdésre *nemleges* választ adhatunk, *az elosztás igazságossági elvei más kategóriába tartoznak*, mint az eddig vizsgált követelmények. Eltérésük az előzőektől egyrészt abban nyilvánul meg, hogy az elosztás aránya, mértéke elsődlegesen nem annak a következménye, hogy az ember: ember, másrészt abban, hogy az elosztásra már a Hankiss-féle „zéró végösszegű" kapcsolat jellemző.

Mindennek gyökere abban rejlik, hogy míg az ember munkája, közéletisége, szabadsága elvileg – a társadalmi feltételektől elvonatkoztatva – olyan lehetőségekkel, képességekkel függenek össze, amelyek az emberi nemet „fajspecifikusan" jellemzik, tehát az ember annak következtében képes a munkájában, közéletiségében, szabadságában kibontakoztatnia önmagát, hogy embernek született, addig *az elosztásnál* alapjában *más a helyzet*. Az elosztás ugyanis már nem az emberlét közvetlen következménye, az elosztáshoz valami *alapvető többletre* is szükség van: nevezetesen a *javak megtermelésére*. Mivel az embereknek egymástól *eltérő szerepük* van abban, hogy az elosztásra váró javak létrejöjjenek, megtermelődjenek, jogosan vetődik fel az a gondolat, hogy az igazságos elosztásnak tükröznie kell ezeket a különbségeket. Ez a „jogalap" az egyes igazságossági koncepciók szerint igen különböző lehet aszerint, hogy a termeléshez szükséges termelőeszközök, nyersanyagok stb. tulajdona, esetleg örökölt vagy szerzett rang, illetve a termelésben (tágabban

a társadalmilag szükséges tevékenységben) való részvétel képezi-e az elosztás igazságosságának bázisát. Jellegzetessége, hogy általában – de nem mindig – az emberek közötti (vagyoni, termelési stb.) *különbség* az alapja az igazságossági elveknek. Az elosztás igazságossági elveiben tehát elsődlegesen már nem az tükröződik, ami az emberekben közös, hanem az, ami bennük eltérő, az elosztásbeli „jusshoz" már sajátos indokra van szükség, amellyel az igazságos elosztásnak arányban kell állnia.

Mennyiben „zéró végösszegű" az elosztás jellege? A „zéró végösszegűség" nem önmagából az osztás tényéből következik, hanem elsődlegesen abból, hogy a felosztásra kerülő javak *mennyisége* korlátozott, s különböző történelmi okok következtében általában alatta marad – méghozzá rendszerint lényegesen – az összlakosság szükségleteinek. Ezért a felosztás abban a szférában, ahol nincs lehetőség az emberek szükségleteinek teljes kielégítésére, óhatatlanul *egymás rovására* megy végbe, az emberek egy része azon az áron részesülhet bizonyos javakból, hogy az emberek másik része számára ez a lehetőség nem realizálódik. Az egyes szférák közötti különbséget azért szükséges hangsúlyozni, mert nem egy társadalom ért el már olyan fejlődési fokot, hogy pl. „kenyérgondja" már senkinek sincs, vagyis mindenkinek van annyi pénze, hogy kenyérszükségleteit kielégítse. Ebben az esetben nem állítható, hogy a kenyérelosztás „zéró végösszegű", mert senkinek a kenyere nem kisebbíti a más kenyerét. Mivel azonban ezek a szférák rendszerint nem válnak szét élesen, a modern társadalmakban az elosztás, a jövedelmek zömmel pénzben realizálódnak, a pénzbeli különbségekben már a „zéró végösszeg" elve dominál, mivel az domborodik ki, hogy a nagyobb jövedelmű abból a pénzből tudja bizonyos szükségleteit kielégíteni, ami a kisebb jövedelműeknek nem jut.

Megvizsgálva az elosztás sajátosságait, most már arra kell választ keresnünk, hogy milyen elosztási igazságossági elvek felelnek meg a nembeli lényegre épülő igazságossági koncepciónak? Tekintettel arra, hogy az elosztás függő kategória, amelynek külön jogalapra van szüksége, két dolgot kell – egymással összefüggésben – szemügyre vennünk: az elosztás módját és a hozzá fűződő jogalapot.

Az elosztás igazságossági elvei akkor illeszkednek bele szervesen a nembeli lényegre alapozó koncepcióba, ha középpontjukban – perspektivikusan – *az emberi szükségletek* állnak. Ha ugyanis igaz az a feltételezés, hogy az ember nembeli lényegének kibontakozása együtt jár az ember

szükségleteinek gazdaságosságával és humanizálódásával, akkor – ha az ehhez szükséges feltételek rendelkezésre állanak – az az igazságos társadalom, amely úgy osztja el a javakat, hogy *az emberek szükségleteit kielégítse*. A marxizmus klasszikusai feltételezték, hogy a távoli jövőben ez lesz az elosztás vezérlő elve.

Ezzel kapcsolatban két alapvető jellegzetességre kell felhívni a figyelmet. Az első az, hogy abban, az igazságosság történetén végighúzódó vitában, hogy vajon az elosztás problémáját az egyenlőség vagy az egyenlőtlenség jegyében kell-e megoldani, a marxizmus elsődlegesen az egyenlőség mellett foglal állást. Azonban nem a formális egyenlőség mellett kötelezi el magát – ez jellemzi az egalitariánus törekvéseket, amelyek egyszerűen elvonatkoztatnak attól az alapvető ténytől, hogy ha az emberek szükségletei nagymértékben eltérnek egymástól, akkor az egyenlő osztás alapvető egyenlőtlenségeket eredményez –, hanem a *tartalmi egyenlőséget* helyesli, amely a szükségletek egyenlő kielégítése révén következhet be. Ebben teljes mértékig kifejezésre jut a nembeliségre épülő igazságossági koncepciónak az az alapvonása, hogy az igazságosság kifejlett formában, optimálisan akkor érvényesül, ha az egész emberi nem egyaránt részesedik abban, ami „jár neki". Ennyiben ebben a szférában is a társadalmi egyenlőség a domináns elem.

A második sajátosság az, hogy az elosztás igazságosságának értékelésénél talán még hangsúlyozottabban kell érvényesülnie a *történetiség* elvének, mint a korábban tárgyalt igazságossági posztulátumoknál. Ez elsősorban az elosztás függőségéből következik. Nem véletlenül emeli ki Marx, hogy erre az elosztási formára csak akkor kerülhet sor, „amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bőven buzog". (MEM 19. köt. Budapest 1969. 19. old.) Ez egyben ismét megvilágítja, hogy milyen szoros a kapcsolat az ilyen típusú elosztás és az ember nembeli lényegének kibontakozása között: a feltételek között kiemelkedő szerepet játszanak azok, amelyek a munka elidegenedésének leküzdésével kapcsolatosak.

Mivel azonban a termelési feltételek a marxizmus klasszikusai szerint *csak a jövőben* tennék lehetővé azt az elosztási rendszert, amely a szükségletek teljes kielégítésén alapulna, felvetődik a kérdés, milyen elosztási

elveket lehet igazságosnak tekinteni ezt megelőző történelmi periódusokban. Ennek a kérdésnek megválaszolásához végig kell tekintenünk a lehetséges alternatívákat.

2.2.5. A „TELJESÍTMÉNYELV" ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG

Az első alternatíva az, hogyha nincs lehetőség olyan elosztásra, amely mindenki számára biztosítja szükségleteinek teljes kielégítését, akkor az az igazságos, ha mindenkinek csökkentve, de *egyforma arányban* tesznek eleget. Elvontan kétségtelenül ez az a javaslat, amely legkonzekvensebben érvényesítené a *„szükségletelvűséget"*, s ennyiben leginkább megfelelne a nembeli lényegre épülő igazságossági koncepciónak. Az ún. „redukált" szükségletelvűség mégsem lehet önmagában *egyetlen* eleme egy, most már az egyenlőtlenséget is magában foglaló igazságossági koncepciónak. Az a felfogás, amely azt hirdetné, hogy az elosztásnál csak egyetlen különbséget kell értékelni: nevezetesen az emberek egymástól eltérő szükségleteit – helytelenül – elvonatkoztatna azoktól a lényeges sajátosságoktól, amelyek az elosztást jellemzik. A kizárólag szükségletek alapján való osztás ugyanis sem azt nem veszi figyelembe, hogy kinek milyen szerepe volt az elosztásra kerülő javak termelésében (mivel csak azt vizsgálja, hogy kinek mekkorák a szükségletei), sem azt, hogy a „zéró végösszeg" következtében a szükségletkielégítés csak mások terhére, szükségleteik korlátozása árán valósítható meg. Ennek következtében az a tény, hogy valakinek nagyobb a szükséglete, önmagában nem elégséges jogcím ahhoz, hogy többet kapjon, mint az, akinek ugyan kisebb a szükséglete, de nagyobb a szerepe a termelésben és akinek a rovására részesülne a nagyobb szükségletű a javakból.

Ezért *minőségi különbség* állna fenn a *szükségletek teljes és részleges kielégítésére* alapozó elosztási rendszer között, noha mind a kettő „szükségletelvű" lenne. Az alapvető különbség abban nyilvánulna meg, hogy a szükségletek teljes kielégítése – ha erre sor kerülne – az adott történelmi feltételek mellett az egyetlen racionális igazságossági elvvé válna (hiszen irracionális lenne megtagadni valakitől a szükségleteinek kielégítéséhez szükséges termékmennyiséget, ha az mindenkinek rendelkezésére állna és az illető képességeihez mérten „megtette a magáét").

Ezzel szemben a „zéró végösszeg" hatálya alá eső elosztási mechanizmus esetén joggal vetődik fel az emberekben, hogy ha már az elosztás

„az ő bőrükre is megy", akkor elsődlegesen ne a szükségleteket vegyék figyelembe, hanem más igazságossági szempontok érvényesüljenek.

De milyen igazságossági elvek vehetik fel a versenyt a szükségletelvűséggel? E kérdés megoldásának a kulcsa – első megközelítésben – abból a szerkezeti sajátosságból ered, amely az elosztást a nembeli lényeg jellemzőitől (a munkától, a közéletiségtől, a szabadságtól) megkülönbözteti. Az elosztás – mint láttuk – egy *„ha-akkor"* viszony terméke, s mivel az elosztás az „akkor" oldalon foglal helyet, kézenfekvőnek látszik, hogy az igazságos elosztás megalapozását a „ha" relációjában keressük. A „ha" esetünkben nem más, mint az elosztáshoz szükséges javak *megtermelése*, ezért – elvontan – az látszik a viszonylag legigazságosabb megoldásnak, ha az emberek a termelésben, illetve szélesebben a társadalmi össztevékenységben játszott *valódi szerepük alapján részesülnek a termékekből.*

Ennek történetileg két alapformája alakult ki: Az egyik, amikor a termelőeszközök magántulajdona révén elsődlegesen a tulajdonos (vagy esetleg más jogcímmel rendelkező kiváltságos helyzetű ember vagy réteg) tart igényt a javakra, s magának a termelőnek csak alárendelten vagy közvetve jut a termékekből. A másik, amikor a termelőeszközök társadalmi tulajdonban vannak és ezért a társadalmilag szükséges levonások után csak maga a termelő jogosult a termékekre. A két forma közül az elsőben a tulajdonosok (és más felhatalmazottak) nem a valódi tevékenységük arányában részesülnek a javakból, hanem elsődlegesen tulajdonosi vagy más jogcímük alapján. Ezzel szemben a másodikban a részesedés alapja a valóságos termelőtevékenység, és azzal – valamilyen formában – arányos.

Hogyan lehet megítélni a két forma igazságosság-tartalmát a nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció elvei alapján? A kiindulópont az, hogy ha már el kell térni a domináns igazságossági elvtől (az egyenlőségtől) és különbséget kell tenni egyének, rétegek, osztályok között, akkor annak kell – viszonylag – igazságosnak lennie, ami arányos az egyes individuumok – igazságossági szempontként elfogadott – tevékenységével, vagy más tulajdonságával. Tekintettel arra, hogy *az elosztás termelésfüggő, a termelésben játszott szereppel arányos* elosztás tekinthető – viszonylag – igazságosnak, az ettől eltérő pedig – ehhez képest – igazságtalannak.* Ennek jegyében a fent leírt két forma közül az első igazság-

* A termelés kifejezésen a továbbiakban nemcsak az anyagi javak termelését kell érteni, hanem mindenfajta társadalmilag hasznos tevékenységet, beleértve a szolgáltatásokat, az alkalmazotti, értelmiségi munkát stb.

talanabb, mint a második, vagy ha úgy tetszik – a második igazságosabb, mint az első.

A nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció azonban nemcsak ezen az alapon tartja igazságtalannak az első formához tartozó elosztási rendszereket, hanem azért is, mert ezek az elosztási formák olyan gazdasági-társadalmi alakulatok (termelési módtól függő) bázisai, amelyek számos vonatkozásban akadályozzák az ember nembeli lényegének kibontakozását.

Az elosztás igazságtalanságának problémája azonban természetszerűen nem szűkíthető le a tulajdon és a munka dichotómiájára.

Lényegesen összetettebbé teszi a problémát, hogy az „elosztás" maga is igen komplex tartalmú, összetett kategória, amely korántsem korlátozható a munkabértől, fizetésektől gyakran igen eltérő jövedelmekre (lásd az ún. „másodlagos elosztást"), hanem szélesebb értelemben magában foglalja a terhek elosztását is (pl. a közteherviselést, adózást stb.), a társadalmi presztízst, a döntési, a tanulási, a kulturális lehetőségek stb. „elosztását" egy olyan periódusban, amikor ezek a lehetőségek korlátozottak, sőt a jutalmazást és büntetést is.

A „kinek mi jár" probléma – viszonylag – igazságos egyenlőtlenségen alapuló megoldása azonban nem korlátozódik a társadalmi szintű „elosztás"-ra, hanem széles mértékben érvényesül *az egyének egymás közötti viszonylatában* is, átszövi az emberi relációk ún. „finom szerkezetét" is. Ennek alapját azok a személyi kapcsolatok képezik, amelyekben az embernek egy másik embertől – esetleg egy közösségtől, intézménytől – azért jár valami, mert az illető – másoktól eltérően – tett valamit. Ebben az összefüggésben vetődik fel pl. a családi viszonyok igazságossága (pl. a szülő – gyermek viszonylatában), de ide tartoznak egyes, a polgári jog szférájához tartozó kapcsolatok (pl. a hitelező – adós, a kárt elszenvedő és a kárt okozó viszonya). És szélesebb értelemben ide sorolható az egyes teljesítmények, alkotások igazságos megítélése is, amely szintén az egyéni tevékenység eltérésén alapszik.

Megadhatók-e ezekre a rendkívül szerteágazó, jellegükben egymástól igen különböző, történetileg változó viszonyokra és magatartásokra olyan viszonylag egységes igazságossági elvek, amelyek – legalább részben – összhangban állanak, koherensek a nembeli lényegre épülő eddig kifejtett igazságossági elvekkel? A feladat nyilvánvalóan nehezebb lesz, mint az előző esetben, mert azoknál az igazságossági elveknél, amelyek minden ember számára ugyanazt tételezik, éppen azt lehet mellőzni, ami

itt elsődleges szempontként jelentkezik: az emberek egymástól való kükönbségét.

Kiindulópontunk az, hogy az egyenlőtlenségeken alapuló igazságossági viszony egy jellegzetes *„ha-akkor"* kapcsolat. Ennek következtében a legáltalánosabban megfogalmazva: az az egyenlőtlenség igazságos, amelynél az „akkor" *adekvát, összhangban* áll a „ha"-val. A megfelelésnek kettős minőségi és mennyiségi tartalma van: egyrészt *jellegbeli* megegyezést jelent, másrészt *aránybelit.*

A jelleg arra utal, hogy az „akkor"-nak típusát tekintve *azonosnak* vagy *hasonlónak* kell lennie a „ha"-val. Például „a jóért jó", „a rosszért rossz", a „munkáért munka" jár.* Túlzott és gyakorlatilag realizálhatatlan követelmény lenne azonban minden esetben a konkrét azonossághoz ragaszkodni. Az igazságos viszonzás igénye elsősorban az általános minőségre vonatkozik és nem ennek teljesen azonos formájára. Ezért történelmileg az a kivételes típus, amelynél az igazságosság azonos jellegű viszonzásban ölt testet és az a tipikus, amikor hasonlóan. A meghatározott munkát végző embernek nem ugyanolyan munkára van szüksége, hanem olyan értékre vagy más jellegű munkára, amely szükségleteinek megfelel. Mi több: a „talió" büntetési forma arról tanúskodik, hogy az azonosság egyes esetekben igazságtalanságot rejthet magában, a „talió"-nál teljesen figyelmen kívül hagyják a szándékot, ezért a vétlen elkövetőt ugyanazzal a büntetéssel sújtják, mint azt, aki kívánta az eredmény bekövetkeztét.

* Itt ismét jelentkezik a „ki dönti el?" probléma (abban a formában, hogy ki hivatott igazságot tenni a „jó" és „rossz" egymástól igen eltérő interpretációi között). Noha ez a valóságban gyakorlati nehézséget jelent az elv alkalmazhatósága szempontjából, magának az elvnek a lényegét nem érinti, mivel érintetlenül hagyja azt az alaptételt, hogy a „ha" és az „akkor" között jellegbeli hasonlóságnak kell lennie.

Hogy mekkora problémakört takar a „ki dönti el kérdés", azt a sok közül – egyetlen konkrét szférán keresztül kívánjuk érzékeltetni. Heidegger egyik híres kérdése így hangzik: „Ki mondja meg, hogy miképpen vagyunk bűnösök és mit jelent a bűn?" A kérdés – szűk jogászi szempontból nézve – álproblémának tűnik, hiszen a büntetőtörvénykönyvek arra törekszenek, hogy pontosan meghatározzák, mi tekinthető az adott országban bűnnek és bűncselekménynek. Morálisan azonban – ahogy arra Ancsel Éva rámutat – a legalitástól eltérve, alapvető probléma, hogy mi a bűn és van-e egyáltalán bűn „a kiteljesedett árucsere, vagyis az *anonim bűnösség* világában". „Mert vajon van-e és lehet-e bűn ott, hol a politikai gazdaságtan *megbíráltan is* tovább uralkodik az élet fölött, ahol a puszta készpénzfizetés minden erkölcsi sallangot leszaggat az emberi viszonylatokról – s ahol minden embernek megvan az ára?" (*Ancsel Éva:* Írás az éthoszról. Kossuth Könyvkiadó 1981. 25–26. old.)

A hasonlóság megtalálása azonban az esetek egy részében korántsem könnyű feladat és ez nehezen megoldható igazságossági problémákat eredményezhet. Így pl. a modern büntetőjognak ma is sokat vitatott kérdése, hogy a „talió" mellőzése vagy legfeljebb kivételszerű alkalmazása esetén (az emberölés bizonyos eseteiért – a halálbüntetést ma is alkalmazó országokban – élettől való megfosztás jár), melyek az adekvát, a bűncselekmény jellegével összhangban álló büntetési formák. Így pl. vita tárgyát képezi: igazságos-e az, hogy testi sértésért vagy sikkasztásért valami egészen más jellegű hátrány, szabadságvesztés jár.

Az adekvátság másik feltétele, mennyiségi oldala: *az arány*. Ez azt jelenti, hogy a „viszonzás" akkor igazságos, ha arányban áll a magatartással, a tettekkel. Több és jobb munkáért tehát több jár, mint ahogy a büntetés igazságosságához is hozzá tartozik, hogy a nagyobb bűnért ne ugyanolyan büntetést kapjon az elkövető, mint a kisebb súlyú bűncselekményért. Ennyiben az igazságosság a hegeli–marxi szóhasználattal sajátos *mértékfogalom, a minőség* (jelleg) és *a mennyiség* meghatározott *egysége*.

Az arányok meghatározásának is megvannak a sajátos problémái. Ez a probléma még olyan szférákban is erőteljesen jelentkezik, amely könnyen azonosítható mennyiségi vonatkozásokkal is rendelkezik. Így a „munka szerinti elosztás" igazságosságának érvényesítésénél – amelynek részleteivel később foglalkozunk – komoly gondot okoz a különböző jellegű munkák összehasonlítása és összemérése, holott ezek a tevékenységek mennyiségileg mérhető termékekben realizálódnak.

Az igazságosság szférájába tartozó, a „ha" oldalon megjelenő tetteknek csak egy része kvantifikálható, jelentős részénél a hangsúly a minőségen van. Az utóbbi területeken még nehezebb feladat az arányok megtalálása. Ezért okoz gondot pl. a büntetőjogban azoknak a bűncselekményeknek a „mérése", amelyek pénzben ki nem fejezhető károkat okoznak. De ugyanilyen jellegű, sőt még súlyosabb jellegű problémák jelentkeznek ott, ahol a magatartások erkölcsi oldala az igazságosság fedezetéül, alapjául szolgáló tényező.

Az egyenlőtlenségre épülő igazságosságnak a most említett elvek (a jelleg és az arány adekvátsága) csak kiindulópontjai, amelyek *további differenciálásra* szorulnak, s ennek során újabb igazságossági posztulátumokra derül fény.

Ennek megvilágítása érdekében térjünk vissza ismét a „ha-akkor" formulához. A „ha-akkor" formula kételemű viszony, amelynek domi-

náns eleme kétségtelenül a „ha", hiszen az „akkor" csak következmény, amely a „ha"-tól függ, amelyet a „ha" határoz meg. Ennek következtében az egyenlőtlenségen alapuló igazságosságnak *kulcskérdése a „ha" oldalon jelentkező magatartás megítélése.* Az alapul szolgáló magatartás – legyen az egyszeri cselekmény vagy tevékenységsor – az egyedi ember vonatkozásában csak *részmozzanat*, amely csak töredékét fejezi ki *az ember individualitásának, totalitásának, történeti fejlődésének.* Márpedig ezek az utóbbiak ugyancsak az *ember nembeli lényegének, speciális ember voltának sajátos kifejeződései.* Az állatoknál is megfigyelhető bizonyos egyediség, s az egyes állat is történettel rendelkező totalitás, de az embernél ugyanezek a jegyek magasabb szinten, kifejlett formájukban érvényesülnek. Ebben az értelemben igazán csak az ember válhat individuummá, az embernek van igazi története s az emberi totalitás szerepe kiemelkedő.

Ennek alapján az ember nembeli lényegére épülő igazságossági koncepció szerint *az az egyenlőtlenség igazságos* (vagy pontosabban igazságosabb), amelynél a jelleg és az arány meghatározásánál minél nagyobb mértékben figyelembe veszik az ember *individualitását, totalitását* és *történetiségét.**

Továbbá az emberi magatartás fajspecifikus vonása, hogy általában jelentős részben *tudatos*, míg az állatok viselkedése alapjában ösztönös. Ennek következtében az emberi magatartás értékelésénél joggal vizsgálható, hogy mekkora szerepe volt létrejöttüknél a fiziológiai és a pszichikai adottságoknak (pl. a képességnek, tehetségnek, munkabírásnak stb.) és mekkora a „hozzáállásnak", a szemléletnek stb. Noha ez a két jelenségcsoport korántsem különíthető el élesen egymástól, lényeges probléma, hogy a magatartás igazságosságának megítélésénél milyen mértékig kell figyelembe venni az elsőt, illetve a másodikat. Ha ezt a két tényezőt – némileg leegyszerűsítve köznyelvi terminológiával – úgy határozzuk

* Azzal, hogy a marxista igazságossági koncepcióban a domináns elem az egyenlőség és ugyanakkor – alárendelten – helye van az igazságos egyenlőtlenségeknek is, egyetértenek a lengyel marxisták is, akik behatóan foglalkoztak az igazságosság elvi problémáival. J. Pajestka szerint az egyenlőség az igazságosságnak, mint kollektív értéknek egyik eleme, alapvető megnyilvánulása. (*J. Pajestka:* A haladás meghatározói. Varsó 1975.) M. Fritzhand szerint ezt a tételt az sem rontja le, hogy az igazságosság bizonyos egyenlőtlenségek formájában fordul elő. (*M. Fritzhand:* A marxizmus és az egyenlőség eszméje. Nowe Drogi, 1974/3. sz.) Ugyancsak a két kategória összefüggésére mutat rá H. Jankowski is. (*H. Jankowski:* A társadalmi igazságosság elvének realizálása. Nowe Drogi 1975/10. sz.)

meg, hogy az első: „amiről nem tehet az ember", míg a második: „amiről tehet", akkor – elvileg és elvontan – az látszik igazságosnak, ha a magatartás értékelésénél csak a másodikat vesszük alapul és ezzel kiegyenlítjük a természet adta egyenlőtlenségeket – vagy ha úgy tetszik –, „igazságtalanságokat".

Egy ilyen követelmény felállítása és beépítése a marxista igazságossági koncepcióba azonban irreális lenne. Legalább két okból. Egyrészt azért, mert a kettő között szoros kölcsönhatás van – az első közvetve jelentős mértékben befolyásolja a másodikat és fordítva – és ezért csak viszonylagosan és nem élesen választhatók külön. Így pl. ha valaki szerény képességekkel és készségekkel ugyanolyan teljesítményt nyújt, mint egy nála lényegesen jobb adottságú, akkor ebben közrejátszhatnak olyan akarati tényezők, amelyek – legalább részben – szintén adottságoknak tekinthetők. Másrészt az igazságosság értékelésénél nem szabad elvonatkoztatni azoktól az emberi-társadalmi következményektől, amelyeket a magatartás eredményez, s ez utóbbiak egy kizárólag „az embertől függő" tényezőkre való koncentrálásban teljesen háttérbe szorulnának.

Következésképpen „az embertől függő tényezők" értékelése *részelemként* vehető be a marxista igazságossági koncepcióba, abban a formában, hogy az individuális megítélésnek – elvileg – szerves része kell hogy legyen annak elemzése is, hogy a magatartás kialakításában milyen szerepe volt „az embertől függő tényezőknek". Ami pedig a megítélés jellegét illeti: az igazságosság követelménye az, hogy minél nagyobb szerepet játszanak egy „pozitív" magatartás kialakításában „az embertől függő tényezők", s így válik értékesebbé. És fordítva: növeli az „antiértéket", ha egy negatív megítélésű magatartásban az „embertől függő tényezők" túlsúlyosak.

Bármennyire evidenseknek is látszanak ezek az elvek, bármennyire találkoznak a mindennapi tudat igazságossági felfogásával (a mindennapi gondolkodás is igazságosnak találja, ha pl. egy embert egészében ítélnek meg, figyelembe véve életútját, az adott magatartásnál pedig a szubjektív „hozzáállást"), beleilleszkedésük az eddigi igazságossági elvek közé *nem ellentmondásmentes.*

Ennek megvilágítása érdekében térjünk vissza – ideiglenesen – a „zéró végösszeg" elvéhez. Az eddig tárgyaltakból úgy tűnt, hogy míg az ember nembeli lényegének közvetlen megnyilvánulásai – elvileg – nem „zéró végösszegűek" (nem a többi ember terhére valósíthatók csak meg), addig a többi szféra a „zéró végösszegűség" hatálya alá esik.

Ebből arra lehetne következtetni, hogy az igazságos egyenlőtlenség és a „zéró végösszeg" terjedelmileg fedik egymást. A valóságban azonban nem ez a helyzet: az igazságos egyenlőtlenség olyan területeken is érvényesül, amelyekre nem a „zéró végösszegűség" a jellemző. Míg ugyanis pl. a jövedelemeloszlás, az adózás, a korlátozott iskolai lehetőségek a „zéró végösszeg" elvéhez tartozó jelenségek, addig pl. a büntetés és a kitüntetés, az iskolai megítélés és zömmel az egyéni alkotások értékelése már kívül esik a „zéró végösszeg" hatályán. Ez azt jelenti, hogy a bűncselekményt elkövetők tetteinek megítélésénél az enyhébb vagy súlyosabb büntetés nem más tettesek kárára vagy javára történik. (A történelmi kivételek közé tartozik Jézus és Barabás esete, ahol az egyiknek nyújtott kegyelem a másik életébe került.) Hasonlóképpen az oktatás különböző szintjein megvalósuló osztályzás sem az egyes hallgatók rovására történik: attól, hogy valaki jó osztályzatot kap, a másik nem kap szükségszerűen rosszabbat, így pl. elvileg valamennyien részesülhetnek kiváló érdemjegyben.

Általában megállapítható, hogy a felsorolt igazságossági elvek ellentmondásai kevésbé jelentkeznek „a nem zéró végösszegű" szférában, mint „a zéró végösszegűben", az előbbiben kisebb a kollízió, az ütközés más igazságossági elvekkel, mint az utóbbiakban. Ennek az az elvi alapja, hogy az előbbi területen az individuális szempontok érvényesítése nem – vagy kevésbé – sérti mások érdekeit, míg az utóbbiban – egy bizonyos szinten túl – érdeksérelemhez vezet.

Így pl. a modern büntetőeljárás igazságosságának egyik alapvető fokmérője, hogy mennyire veszik figyelembe nemcsak az objektív jogellenes magatartást, hanem egyrészt a szubjektív oldalt – beleértve nemcsak az adottságokat, hanem a szándékot, illetve a gondatlanságot is –, másrészt a bűnöző életútját, hogy hogyan jutott el a bűncselekmény elkövetéséig, és nemcsak a tettet értékelik, hanem – bizonyos fokig – a tevékenység egészét.

Ez azonban nemcsak a „jogi szintet" elérő cselekményekre érvényes, hanem a magánszférához tartozó emberi magatartások morális megítélésére is, amelyeknél ugyancsak alapvető igazságossági követelmény az individualitás, a totalitás és a történetiség.

Hasonlóképpen vezető elvekként érvényesülhetnek ezek a posztulátumok az iskolai értékelésben, feltéve, hogy a pedagógusnak módja van tanítványai életútjának, fejlődésének, tevékenysége egészének megítélésére. „A zéró végösszegűség" hiánya következtében itt széles tere nyílik

annak az igazságos értékelésnek, amely nagymértékben figyelembe veszi, hogy a felmutatott tudás az adott individuum adottságaihoz képest mekkora teljesítmény.

Ugyanakkor rá kell mutatni arra, hogy ebben a szférában is határai vannak az individualitással kapcsolatos igazságossági elvek érvényesítésének, amelyek bizonyos paradox jelenségekhez vezetnek. A büntetőjogban érvényesülő igazságosságnak pl. az egyik alapproblémája (és nem teljesen megoldott kérdése), hogy mennyiben tekinthetők a bűnöző negatív, társadalmilag veszélyt jelentő adottságai büntethetőséget kizáró oknak. Így pl. azokban az esetekben, amikor az elkövető megerőszakol és megöl egy gyereket, nyilvánvaló, hogy az illető testileg aberrált ember, cselekményének elkövetésében a döntő determináló tényező betegsége. Igazságos-e egy ilyen ember elítélése pusztán azon az alapon, hogy tettének elkövetése idején betegsége ellenére rendelkezett – viszonylag – szabad elhatározóképességgel. Az individualitás elve itt annyiban szorul háttérbe, hogy a bíróság az elítélésnél lényegében eltekint ezektől az egyéni sajátosságoktól. S ha ez a probléma a bűncselekmények túlnyomó többségénél nem is jelentkezik ennyire élesen, valamilyen formában csaknem minden bűnesetnél jelen van.

Fordított előjellel jelentkezik ez a probléma az iskolai osztályzásnál. Az egyéniesítés itt végbemehet abban a formában, hogy a kisebb képességűeknél a szorgalom, a hozzáállás, a fejlődés is értékeltetik, de ellenkező esetben már nem – vagy csak igen ritkán – érvényesül ez az elv. A kiváló képességű tanuló „félgőzzel" elért eredményénél az alacsony erőfeszítést már nem osztályozzák, vagyis elvonatkoztatnak attól az individuális sajátosságtól, hogy a tudás mögött nincs érdem, nem a szorgalom, hanem csak az örökölt képesség húzódik meg.

Míg a nem „zéró végösszegűség" hatálya alá eső szférákban – ha nem is ellentmondásmentesen – de érvényesülhetnek az individualitással kapcsolatos posztulátumok, addig a „zéró végösszegű" területeken erre kevésbé van mód, itt erősebben észlelhető az igazságossági elvek bizonyos kollíziója. Vonatkozik ez elsősorban azokra a viszonylatokra, amelyeket a munka szerinti elosztás elve szabályoz. A munka szerinti elosztás vezérlő gondolata, hogy a teljesítmény, a produktum képezze az osztásban való részvétel alapját: az igazságossági mozzanat lényege: aki többet (és jobban) dolgozik, az többet érdemel. Nyilvánvaló, hogy ez a típusú „teljesítményorientáltság" egyetlen, habár igen lényeges tényezőre koncentrál: adott időpontban létrehozott eredményre, és ehhez képest óha-

tatlanul háttérbe szorul a tevékenységet végző ember mint totalitás, eddigi életútja, valamint az is, hogy az azonos produktum mögött milyen különböző egyéni adottságok, milyen eltérő „hozzáállás" húzódik meg. Ezzel kapcsolatban már Marx rámutatott arra, hogy „egyenlő munkáért – egyenlő bér" elve egy sajátos egyenlőtlenséget tartalmaz, amelyet – a már tárgyalt okok következtében – nem nevezett ugyan – viszonylagos – igazságtalanságnak, de amelyet – történelmileg szükségszerű – visszásságként értékelt. A munka szerinti elosztás – írja Marx – „nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik: de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként a munkások egyenlőtlen egyéni tehetségét és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességét". (MEM 19. köt Budapest 1969. 18. old.)*

Lényegében hasonló szempontok érvényesülnek a viszonylag igazságosnak tartott ún. „progresszív adózás"-nál. Ennek alapelve, hogy igazságos – egyenlőtlenség –, ha a nagyobb jövedelmű nagyobb terhet is vállal. Ebben az esetben ismét háttérbe szorulnak az individuális mozzanatok (a jövedelemszerzés objektív és szubjektív mozzanatai, a szerző élettörténete, valóságos anyagi helyzete, ami nem esik egybe jövedelmével stb.), bár kétségtelen, hogy így kisebb egyenlőtlenségek keletkeznek, mint a munka szerinti elosztásnál.

Más kérdés, hogy a progresszív adózás csak annyiban hasonlít a munka szerinti elosztásra, hogy bizonyos elvek alapján – viszonylag – igazságosan különbséget tesz az emberek között, de annyiban már ellentétes vele, hogy míg a munka szerinti elosztás jövedelmi eltéréseket hoz létre, addig a progresszív adózás ellenkezőleg, nivellál, célja éppen a fennálló jövedelmi különbségek csökkentése.

Mi az alapvető oka annak, hogy a „zéró végösszegű" szférában lényegében egyetlen objektív szempont alapozza meg az ellentmondásos viszonylagos igazságosságot? A fő ok abban rejlik, hogy a „zéró végösszegűség" hatálya alá eső jelenségcsoportnál a mélyben meghúzódó valóságos szabályozó elv *az egyenértékek cseréje*, amely az árucserének is

* Más kérdés, hogy egy társadalomban, ahol az első számú elosztási alapelv a munka szerinti, lehetséges olyan bérezési formákat is kialakítani, amelyek – erősen alárendelten, de – figyelembe veszik pl. a munkában eltöltött időt, az emberek élettörténetét, továbbá az ún. központi redisztribució is ad lehetőséget bizonyos korrekciókra. (Erről részletesebben a szocializmus igazságossági problémáinál lesz szó.) Mindez azonban nem változtat azon, hogy a munka szerinti elosztás eredeti formájában háttérbe szorítja az individuális mozzanatok többségét.

meghatározója. Az egyenértékek cseréje – a dolgok logikája következtében – olyan viszonyt feltételez, amelyben a „ha" oldalon ugyanannyi érték jelenik meg, mint az „akkor" oldalon. Ezért az igazságosság elve itt az, hogy aki másoknál több értéket termel vagy ad (ebben van az egyenlőtlenség), az ezzel arányosan többet is kapjon. (Az adónál ugyanez az egyenlőtlenség fordított előjellel jelentkezik „aki többet kap, többet adjon".)

Az egyenértékek cseréjének azonban az a jellegzetes sajátossága, hogy a termék mögött „eltűnik" a termelő egyénisége, az áru értéke szempontjából csak a társadalmilag szükséges munka mérvadó, de közömbös, hogy milyen egyéni erőfeszítés húzódik meg mögötte, milyen az előállító ember totalitása, előtörténete. Ennek következtében *az egyenértékek cseréjén alapuló igazságosság* (amely mögött az emberek egyenlőtlen produkciója húzódik meg) tulajdonképpen az árutermelés igazságossága (amely az árutermeléssel együtt mélyen meghatározza a szocialista viszonyok igazságosságát is), a nembeli lényegre ráépülő, a társadalmi egyenlőséget favorizáló igazságossági típushoz képest ez *alacsonyabb rendű, történelmileg túlhaladásra ítélt forma.* Még akkor is, ha ez a forma történelmileg lényeges előrelépés azokhoz az elosztásokhoz képest, amelyeknek igazságtalansága éppen abban áll, hogy egyenlőtlen értékeket cserélnek ki a kiváltságos helyzetben levők javára.*

* A „zéró végösszegű" szférák sajátos válfaját képviseli a modern *sport.* A sport, amely eredetileg játékszerű versengés „par excellence" „zéró végösszegű", a versenyeknek győztesei és vesztesei vannak, s ezek korrelatív fogalmak: valaki azáltal lesz győztes (első, második, harmadik), hogy a többiek vesztesekké válnak, vagy legalábbis nem kerülnek az élre, puszta résztvevők maradnak. Ennek következtében a legtöbb sportág szinte *„tisztán teljesítményelvű"*, csak az számít, hogy melyik csapat rúgott, dobott stb. több gólt, ki futott gyorsabban, ki ugrott magasabbra vagy messzebbre stb. Az olimpiai, világ-, Európa- vagy nemzeti bajnokság stb. szempontjából csak az mérvadó, hogy ki milyen helyezést ért el, függetlenül attól, hogy kinek milyenek voltak a testi adottságai, kinek milyen erőfeszítésébe került az eredmény elérése.

A játék alapvető normái közé tartozik a „fairség", hogy a játék végeredményét ne befolyásolja semmiféle részrehajlás, csalás, meg nem engedett eszközök használata. Ez a történelmileg kialakult és magát szívósan tartó szemlélet egy olyan általános igazságossági felfogásban testesült meg, amely csak akkor fogadja el valósaknak az eredményeket, ha a résztvevők „fair" módon játszottak.

Ennek következtében azonban – részben – csorbát szenved a teljesítményelv. A sport nem akármiféle teljesítményt értékel, hanem csak azt fogadja el, amely összhangban áll a szabályokkal.

Jellegzetes megnyilvánulása ennek a korlátozásnak a – konkrét részleteiben sokat

Mi jellemző ezzel szemben – az előbb tárgyalt – „nem zéró végösszegű" szférára? A „ha – akkor" viszonyból következően itt is bizonyos csere megy végbe, itt is érvényesül a „valamit valamiért" elve, azonban mégsem állítható, hogy ez egyszerűen az „egyenértékek" cseréje. Vagy ponto-

vitatott, de elvileg kétségbe nem vont – doppingtilalom. A dopping útján elért teljesítménynövelés már olyan egyenlőtlenségi elem, amelyet ellenőrizhetetlensége és egészséget károsító volta miatt elutasítanak a sportban. (Összehasonlításul a termelés és a társadalmi tevékenység egyéb területein különféle élénkítő- és egyéb szerek használata nem akadálya a teljesítmény elismerésének.)

Továbbá a sport sajátossága, hogy a végeredményben jelentkező egyenlőtlenség igazságossága bizonyos, formálisan szigorúan vett *egyenlőségeken* alapszik. A modern társadalomelméletben jelentős szerepet játszó „esélyegyenlőség" vagy „startegyenlőség" fogalma nem véletlenül a sportból kölcsönzött, a sportban alapkategóriának tekintett kifejezés. A sportban – a játékjellegből következően – erősen ügyelnek arra, hogy a játék (a versenyek) kezdetekor és lefolyásakor *a feltételek* egyenlőek legyenek. Ez elsősorban időponti és tárgyi feltételekben ölt testet. Így pl. abban, hogy a versenyzők egyszerre induljanak, a labdajátékok egyforma ideig tartsanak, a dobósportokban azonos súlyúak legyenek az eszközök. Ennek jegyében próbálják meg „kiszűrni" a természet egyenlőtlenségeit is. Így pl. a megengedettnél nagyobb hátszél esetében a rekordok nem hitelesíthetőek, mert a kiugró eredményt nem egyenlő feltételek mellett érték el.

Más, de korántsem mellékes kérdés, hogy a „startfeltételek egyenlősége" az élet más területeihez képest itt is viszonylagos, még ha a követelményt ebben a szférában komolyabban veszik is. A különböző szociológiai kutatások kimutatták, hogy még a legfejlettebb országokban is közrejátszanak a társadalmi egyenlőtlenségek abban, hogy kinek mennyi esélye van arra, hogy az „egyenlő starthoz" eljusson, élsportolóvá válhasson.

Az „egyenlő feltételek-egyenlőtlen teljesítmény" elv jegyében vannak olyan törekvések a sportban, amelyek a feltételek egyenlősítése érdekében csökkenteni kívánják a természeti egyenlőtlenségek szerepét is. Ez nyilvánul meg abban, hogy az ún. küzdősportokban (birkózás, ökölvívás, cselgáncs, súlyemelés) súlycsoportokat állítanak fel, s ezáltal elkerülik, hogy valaki azonos izomzat esetén pusztán nagyobb testsúlya révén győzedelmeskedjék. (Összehasonlításul a súlydobásnál, gerelyhajításnál, diszkoszvetésnél együtt versenyeznek egymással – ha van ilyen – az 50 és a 100 kilós versenyzők.) Hasonló változtatásokat terveznek a kosárlabdában is, ahol egyes versenyzők két méter feletti magassága olyan természeti előny, egyenlőtlenség, amely lényegesebben befolyásolhatja az élsport eredményeit, mint a játékosok eltérő játéktudása. Ezért azt tervezik, hogy a két méteren felüliek külön csoportban játszanának.

Hasonló törekvések mutatkoznak azoknál a sportágaknál, ahol a teljesítményt – legalábbis a jelenlegi fejletségi szinten – pontozzák, ami óhatatlanul szubjektív elemeket visz az értékelésbe és ezzel feltétlenül egyenlőtlenséget eredményez. Nem véletlen, hogy éppen ezen a területen fordul elő a legtöbb vita és óvás verseny közben (lásd pl. a tornasportot). Ezzel magyarázható, hogy ezekben a sportágakban számos kezdeményezés történt a szubjektív tényezők háttérbe szorítására. Ilyen – lényegében bevált – kísérlet a vívósportban a találatjelző gép alkalmazása.

sabban: ha ebben a szférában is van törekvés – legalább az átvitt értelmű egyenértékcserére – akkor itt az a sajátosság, hogy az érték vagy „anti-érték" jellegét – a munka szerinti elosztástól eltérően – már az is befolyásolja, hogy *milyen individuális háttérrel kapcsolódik össze.*

Jól megfigyelhető ez a különbség a büntetés igazságosságának problémájánál. A büntetőjog egyes teoretikusai kiemelik, hogy a büntetés igazságosságát az alapozza meg, hogy a bűntettes által elkövetett „malum"-ot (rosszat) általában egy más jellegű „malum"-mal kell viszonozni. Csakhogy a „malum" jellege, egyéni és társadalmi veszélyessége már nemcsak magától az objektív magatartástól függ, hanem attól is, hogy ki tette (megrögzött bűnöző-e), milyen szándékkal cselekedett. A „ha" oldalon tehát nem a termék (szolgáltatás, tevékenység) jelenik meg a maga puszta „objektivitásá"-ban, hanem bizonyos fokig az ember egésze, beleértve szubjektivitását is. Ezzel magyarázható, hogy a büntetés szférájában az igazságos megítélésnek, mint sajátos egyenértéknek, már magában kell foglalnia az individuális tényezőket is.

Bizonyos fokig érvényes ez az iskolai osztályzásra is. Itt a kiindulópont, hogy a társadalom számára nemcsak a tanuló puszta tudásmennyisége képvisel értéket, hanem az is, hogy hogyan nevelődik, fejlődik az egyén, ezért helyes, ha az osztályzat, az előrehaladás nemcsak az ismeretek szintjét, hanem az ember individualitását is tükrözi.

Ugyanakkor az egyéni hozzáállás értékelését erősen korlátozza, hogy az iskolákban a tudásra vonatkozó követelményrendszert alkalmaznak, amely bizonyos osztályzatokat meghatározott tudásszinthez köt, elvonatkoztatva attól, hogy az adott tudás megszerzése mögött milyen szubjektív „hozzáállás" húzódik meg. Ebben azonban ugyancsak társadalmi érdek fejeződik ki; egy olyan biztonsági igény, hogy egy adott iskolai végzettség feltétlenül kell, hogy tartalmazzon az iskolatípusnak megfelelő – legalább minimális – tudásmennyiséget és alkalmazási készséget.*

* Sajátosan elegyedik a kétféle megítélés a műalkotások igazságos értékelésénél. Itt ugyanis egyrészt az az elv érvényesül, hogy a társadalom számára elsősorban és döntően maga a mű az (művészi) érték, s ehhez képest másod- vagy sokadlagos a szubjektív motiváció, a művész életútja. Másrészről a kritikának joga van – alárendelten – azt is vizsgálnia, hogy az adott mű hogyan viszonylik a művész eddigi alkotásaihoz, mit akart kifejezni a szerző stb. A mű értékének igazságos megítélése azonban elsődlegesen a „terméken" alapszik s az utóbbiak számbavétele nem elengedhetetlen feltétele az igazságosságnak.

Igazságossági elvvé formálható-e az a plusz, az a többlet, amely a „nem zéró végösszegű" jelenségeknél megfigyelhető? Az egymástól eltérő individuális formák – bizonyos megközelítéssel – lényegében egyetlen kategóriába sűríthetők, az ún. *„érdemelv"-be*. Ez azt jelenti, hogy „a nem zéró végösszeg" hatálya alá eső jelenségeknél nemcsak a konkrét teljesítmény a megítélés alapja, hanem az ember érdemei, amelyek magukban foglalhatják múltját, de a szubjektív erőfeszítést, motivációt is.*

Az érdem kifejezés azonban – az értékhez hasonlóan – pozitív tartalmú, a magyar nyelvből hiányzik az érdem és az érték adekvát ellentétes kifejezése. Ezért ebben az esetben is nemcsak az érdem az, ami igazságossági elvként funkcionálhat, hanem – jobb kifejezés híján – az ún. „antiérdem" is. Az „antiérdem" kifejezésre azért van szükség, mert a bűncselekmények megítélésénél az igazságos értékelésnek már nemcsak az esetleges érdemeket kell figyelembe vennie (büntetlen előélet pl.), hanem az „antiérdemeket" is (pl. megrögzött bűnöző esetében). Az „antiérdem" fogalmára, illetve esetleg sokmondatos körülírására természetesen nemcsak a bűncselekmények igazságos megítélésénél van szükség, hanem mindenütt, ahol egy embert a maga egészében értékelnek.

Az érdemelv azért funkcionálhat igazságossági elvként, mert az egyes társadalmak számára nemcsak az aktuális teljesítmény (illetve a tulajdon vagy más jogcím) képviselhet értéket, hanem az emberek múltbeli tevékenysége, beleértve nemcsak gazdasági, hanem politikai, kulturális vagy egyéb tetteiket, mint ahogy társadalmilag korántsem közömbös kérdés, hogyan alakul az emberek tudata, eszmevilága és hogyan nyer ez utóbbi kifejezést. A múltbeli és jelenbeli érdemek elismerése tehát nagy általánosságban nem sérti meg az „egyenértékek cseréjé"-nek elvét, feltéve, ha az értéket szélesebben értelmezzük, nemcsak a szűkebben vett közgazdasági értéket értjük alatta, hanem mindazt, amit politikailag, kulturálisan, morálisan a társadalomban értékelnek. Az igazságosság alapjául itt az szolgál, hogy valaki érdemeivel összhangban álló, velük azonos

* Az érdem kifejezés kettős jelentésű; egyrészt magában foglalja azokat a cselekedeteket, magatartásokat, amelyeket a társadalom vagy egyes emberek nagyra értékelnek, másrészt mint morális kategória azt jelzi, hogy valaki hajlamai ellenére legyőzi önmagát egy pozitív erkölcsi magatartás érdekében. Ez a kettős értelem teszi jogossá, hogy az individualitás két mozzanatát, egy meghatározott történetiséget és a hozzáállást az érdem kategóriájába sűrítsük.

vagy hasonló nagyságú ellenértéket kap, az értékalap azonban más, mint a munka szerinti elosztás esetében.

A munkában megtestesülő tevékenység azonban több ponton lényegesen különbözik az érdem kategóriájától. Elsősorban abban, hogy a munka alapjában objektív, szemben az érdemmel, amely számos szubjektív elemet hordoz magában. Míg azon nincs vita, hogy mit kell munkának tekinteni a munka szerinti elosztás elvének alkalmazásához, addig az érdem fogalma – ideológiailag – vitatott, történelmileg a legellentétesebb felfogások alakultak ki, hogy az emberek életútja, tevékenysége során mit kell érdemüknek (illetve antiérdemüknek) tekinteni.

Ennek következtében a marxista igazságossági koncepció nem ugyanolyan mértékben tekintheti magáénak az érdemelvet, mint a munka szerinti elosztást. Az utóbbit ugyanis – figyelmeztetve korlátaira – elfogadhatja igazságossági elvnek azokra a történelmi periódusokra, amikor az elosztás szempontjából az emberek szükségleteit tekinti meghatározóknak, az érdem-elvre még e történelmi szakaszok vonatkozásában sem mondhat általában igent – noha az individualitás elve elvontan még a munka szerinti elosztást is igazságosabbá teszi –, mivel *csak az érdemek meghatározott válfajait* értékelheti igazságossági elvként.

Az érdem ugyanis több, mint az individualitás elvének egyszerű érvényesítése. Az érdem szerinti értékelés nemcsak azt jelenti, hogy az értékelésnél túllépnek a konkrét tetten (vagy tetteken) és az egész embert vizsgálják, beleértve múltját és a szubjektív vonatkozásokat, ami még önmagában – és elvontan – kétségtelenül igazságosabb, mintha csak a magatartást elemeznék, hanem egy külön értékrendszer alapján ítéletet is mondanak a múlt, a tevékenység egésze felett, aszerint, hogy mit tartanak érdemnek és mit nem. Ennek következtében fennáll a lehetősége annak, hogy az individualitás elveinek alkalmazása egy fonák érdemszemlélettel párosulva nem igazságosabb, hanem igazságtalanabb ítélet meghozatalához vezethet.*

Ennyiben teljesen igaza van Kelsennek és az érdem-elv más bírálóinak abban, hogy az érdem önmagában „blanketta", amelynek tartalma

* Így pl. ha egy olyan államban, amelyben a haladó mozgalmak illegalitásban vannak, valakit bírósági úton felelősségre vonnak, mert szervezkedett az ország demokratikus átalakulása érdekében és cselekményének értékelésénél súlyosbító körülményként veszik figyelembe, hogy előélete során már többször részt vett hasonló akciókban, vagyis „antiérdem"-ként könyvelik el a – mi értékelésünk szerinti – valóságos érdemet, akkor az individuális szemlélet nem növeli, hanem csökkenti az igazságosságot.

egy más, mögötte álló értékrendszertől függ és általa határozódik meg.*

A teljesítmény (munka) szerinti, illetve az individualitáson és érdemen alapuló igazságosság elvileg egymással összekapcsolható, de egymással *korántsem teljes összhangban, koherenciában* levő elvek. Ez azt jelenti, hogy bizonyos keretek között van lehetőség ezek együttes érvényesítésére. Ezekben az esetekben egyaránt értékelik a magatartást, a tettet, a szubjektív oldalt, az egész embert élettörténetével együtt, sőt magát a munkát is lehet sajátos érdemként felfogni. Ugyanakkor lényegüket tekintve ezek elsődlegesen nem egymást kiegészítő elvek, hanem sokkal inkább egymásnak – bizonyos fokig – ellentmondó posztulátumok. Az individuális vonatkozások értékelése, beleértve az érdemeket ugyanis óhatatlanul azt jelenti, hogy – meghatározott mértékben – eltérnek a teljesítményelvűségtől, mert az azonos teljesítményeket különbözőképpen honorálják pl. azért, mert más volt a létrehozók életútja, mások az érdemeik stb. Általában és elvontan megállapítható, hogy az igazságosság fejlettebb formában érvényesül, ha mód nyílik az igazságossági elvek kombinációjára, mint ha kollíziójuk következtében az individualitás háttérbe szorul.**

* A marxizmusnak, miként más ideológiáknak is – megközelítőleg megvannak az elképzelései arról, hogy mi tekinthető érdemnek. Ennek – a csak részben kidolgozott – témának bővebb kifejtése azonban külön tanulmányt igényelne, s ez messze túlvezetne könyvünk keretein. Ezért csak röviden utalunk néhány alapgondolatra. Az érdemek a marxizmus szerint csak történelmileg értékelhetők, figyelembe véve a konkrét társadalmi körülményeket és lehetőségeket. Az érdemek alapjában két, egymással összefüggő szférában jelentkezhetnek a társadalom (illetve egyes társadalmi osztályok, rétegek, csoportok) és az egyének vonatkozásában. Társadalmi szinten az érdemek elsősorban a társadalmi haladás elősegítésével függnek össze – beleértve – a társadalmi igazságosságot (az emberek nembeli lényegének kibontakoztatását), egyéni szinten pedig azokban az interperszonális kapcsolatokban keletkeznek, amelynek során az egyes emberek különféle módon segítik egymást – a szó legáltalánosabb értelmében –, tesznek a többiekért. Az érdemek a legkülönfélébb gazdasági, politikai, kulturális stb. szférában jelentkeznek és gyakran korántsem „tisztán", hanem ellentmondásosan.

** Az igazságossági elvek konkrét kollíziójának formáival, valamint azzal a kérdéssel, hogy milyen társadalmi okok késztetik a szocializmus gyakorlatát egy igen nagyfokú kollízióra, ugyancsak a szocializmus igazságossági problémáiról szóló részben foglalkozunk majd.

Az egyenlőtlenségre épülő igazságossági szempontok kutatásánál abból indultunk ki, hogy ezek feltárására azért van szükség, mert a szükségletek teljes kielégítése előtti periódusokban a „redukált szükségletelv", az emberek szükségleteinek arányos kielégítése nem válhat alapvető igazságossági elvvé. Nem adtunk azonban választ arra a kérdésre, hogy a „teljesítményelv" és az „érdemelv" létjogosultsága teljesen kiszorítja-e a „szükségletelv"-et, vagy pedig valamilyen formában a szükségletelvnek is helye van a „pozitív" igazságossági elvek sorában.

Erre a kérdésre elvileg kétféle válasz adható. Az egyik válasz nemleges: tagadja, hogy a teljesítményelv és az érdemelv mellett helyet kellene biztosítani a szükségletelvnek is. Ennek indoka az, hogy igazságos csak az lehet, ami összefügg az egyén múltbeli vagy jelenbeli tevékenységével, ami arányban áll azzal az elvárással, amely az embereket ebből a szempontból jellemzi. A szükségletelv ebben a vonatkoztatási keretben igazságtalan princípium, mert valami olyasmit honorál, amiről az emberek nem tehetnek, amihez nem fűződik érdemük: a szükségletek különbözősége egyszerűen adottság.

Bármennyire logikusnak is tűnik ez az érvelés, a belőle levont következtetés mégis vitatható. Legalább két okból. Az első az, hogy ilyen argumentáció alapján – legalábbis részben – a teljesítményelv is megkérdőjelezhető lenne, mivel nyilvánvaló, hogy a teljesítményelv nemcsak a „hozzáállást" jutalmazza, hanem az emberek bizonyos adottságait, készségeit is.

A második ok még súlyosabb. Az ún. „tiszta meritokrata" szemlélet, amely semmi mást nem vesz figyelembe, mint a teljesítményt és érdemet, objektíve *antihumánus*. Az az elosztási rendszer, amely teljesen mellőzi az emberek szükségleteit, az emberek kisebb-nagyobb hányadának legalapvetőbb életszükségleteit veszélyezteti, mert ezek kielégítését is csak a teljesítménytől és az érdemtől teszi függővé.

Ebben a vonatkozásban ugyanis különbséget kell tenni a szükségletek két válfaja között: a legelemibb létszükségletek és az ezeket meghaladó szükségletek között. Erre a különbségtételre azért van szükség, mert az embernek mint *nembeli lénynek legalapvetőbb, elemi jogaihoz* tartozik *az életben maradás „joga"*, ez pedig csak azáltal biztosítható, ha a legelemibb szükségleteinek kielégítését nem a teljesítményelv, illetve az érdemelv szabályozza. Ezért ebben a szférában ismét nem a különbség

dominál, hanem *az egyenlőség*, az, hogy ebben minden ember egyaránt részesül, függetlenül a teljesítményétől és az érdemeitől. (Amihez képest alárendelt, hogy ebben a szférában sem teljesen egyenlően részesülnek az emberek, hanem kifejeződik benne szükségleteik eltérése is.)

Mi tartozik ehhez a szférához? Erre a kérdésre nem lehet általában a társadalmi-történelmi feltételektől elvonatkoztatva válaszolni és valószínűleg látszik, hogy még egy meghatározott történelmi periódusban „hic et nunc" sem adható meg pontosan az a vonal, amely a szükségletek két válfaját egymástól elválasztja. A viszonylag nem éles határvonalak azonban nem homályosíthatják el azt a tényt, hogy a szükségletek többsége történelmileg konkrétan osztályozható, ebbe vagy abba a csoportba sorolható. A mai fejlett társadalmakban elsősorban a létminimumot biztosító szociális juttatások (a lakás, az egészségügyi ellátás, az oktatás) azok a szférák, amelyek az emberek elemi létszükségleteivel függnek össze. Ezért ezekben a szférákban az az igazságos, ha elsődlegesen a szükségletelv érvényesül, még akkor is, ha a fejlettség adott fokán ezek is a „zéró végösszegűség" hatálya alá esnek. Ez azt jelenti, hogy a javak igazságos elosztásának kiindulópontja, hogy *a létminimum mindenki számára biztosított* legyen és csak az ezután fennmaradó javaknál kerüljön sor a többi igazságossági elv érvényesítésére. S mivel a *lakás* is a legelemibb életfeltételek közé tartozik, egy társadalom igazságosságának egyik fokmérője, hogy „zéró végösszegűség" esetén (tehát amikor nincs még elég lakás ahhoz, hogy mindenki hozzájusson) a rászorultság, a valóságos szükséglet-e a lakásszerzés legfőbb feltétele, vagy pedig az elosztásnál zömmel más szempontok érvényesülnek. Ez persze összefügg azzal is, hogy a társadalom közügynek tekinti-e az emberek lakással való ellátását vagy lényegében átengedi azt a magánszférának, ahol elsősorban nem a szükséglet nagysága, hanem az anyagi erőforrások a döntőek, tehát – jobb esetben – a teljesítményelv érvényesül.

Lényegében ugyanez vonatkozik az *egészségügyi* szférára is. Az ember egészsége is az életben maradás és az élet „minőségének" alapvető eleme. Ezért az egészségügyi ellátás is akkor igazságos, ha vezérelve a szükséglet, és nem a rászorultak anyagi helyzete, „zéró végösszegűség" esetén tehát az kap prioritást, akinek nagyobb szüksége van a gyógyításra. Igazságtalan az a társadalmi berendezkedés, amelynek számára magánügy az egészségügyi ellátottság, amelynél a gyógyítás igénybevétele nem ingyenes (vagy elenyésző összegű) s így meghatározott rétegek olyan alternatíva elé kerülnek, hogy súlyosabb betegség esetén választaniuk

kell egészségük vagy anyagi egzisztenciájuk között. De igazságtalannak tekinthető az az egészségügyi gyakorlat is, amelynél elvileg ugyan biztosított az ingyenes betegellátás, de a valóságban a különböző (anyagi, presztízs, összeköttetés) okokból kedvezőbb helyzetben levők előnyben részesülnek a velük azonos szükségletűekkel vagy a náluknál jobban rászorultakkal szemben.

Mindebből az következik, hogy a marxista igazságossági koncepció szerint a szükségletelv azokban a történelmi periódusokban is *alapvető igazságossági mérce bizonyos szférákban*, amelyeknél a szükségletelv – társadalmi szinten – még nem az igazságosság egyedüli megtestesítője. Alapvető volta nem abban nyilvánul meg, hogy (a szó szélesebb értelmében vett) javakat általában a szükségletek arányában osztják fel (meghatározott százalékban), hanem abban, hogy egyes területeken az osztás csak akkor igazságos, ha a szükségleteknek prioritása van. Ezért alapjában egyet lehet érteni R. H. Tawnley-val abban, „hogy csak ha az emberek alapvető szükségleteit magas szinten kielégítette már a társadalom, akkor nyílik lehetőség arra, hogy a teljesítményelv hatékonyan és igazságosan működjék, akkor nyílik lehetőség arra, hogy az alapvető szükségletek kielégítése után fennmaradó javakat már valóban az emberi teljesítmények arányában ossza fel a társadalom." (Idézi *Hankiss Elemér:* Az igazságosságról. 570. old.) (Az „alapjában" kifejezés arra vonatkozik, hogy Tawnley tulajdonképpen egy helyes, de ideális „Sollen"-t fogalmaz meg, amelyet azonban nem szabad úgy értelmezni, hogy egy társadalom akkor fejlődik igazságosan, ha először a javakat a szükségletek szerint osztja fel és csak később tér rá a teljesítmény szerinti igazságossági elvre.)

Végül rá kell mutatni arra, hogy a szükségletelv *nem különül el* mereven a többi igazságossági elvtől, így a teljesítményelvtől és az érdemelvtől. Ez azt jelenti, hogy az előbb felsorolt szférák egy része olyan jellegű, hogy csak bizonyos szintjei tartoznak a szükségletelv hatálya alá. Megfigyelhető ez a létminimum biztosításánál, amely az igazságos bérezés vagy más jövedelmi juttatás – kiinduló – alsó határát kell hogy képezze, és amelytől „fölfelé" már más igazságossági elvek is érvényesülnek.

A szükségletelv összeegyeztetése más igazságossági elvekkel korántsem magától értetődő, konfliktusmentes, harmonikus folyamat. A szükségletelv érvényesítése ugyanis óhatatlanul azzal jár, hogy az adott területen nem a teljesítményelv vagy az érdekelv valósul meg, s ez érdekkonfliktusokat idézhet elő azok között, akik viszont éppen abban érdekeltek, hogy – nagyobb teljesítményük következtében – minden szinten a teljesítmény-

elv realizálódjék. Ezért ezeknek az igazságossági elveknek, de különösen a szükségletelv és az érdemelv összeegyeztetése (figyelembe véve a gazdasági hatékonyság és ösztönzés szempontjait is) világszerte kutatott és sok szempontból meg nem oldott probléma. (Lásd *Hankiss Elemér:* Az igazságosságról. 569–570. old.)

Mindebből látható, hogy a marxista igazságossági koncepció – végső fokon – szintén az egyenlőség és az egyenlőtlenség egységére, dialektikájára épül. Jelentősen különbözik azonban más igazságossági elképzelésektől abban, hogy milyen egyenlőségeket és egyenlőtlenségeket tart általában, illetve a történelmi fejlődés különböző szakaszain igazságosnak.*

Az egyenlőség és az egyenlőtlenség nemcsak egymás mellett érvényesül a marxista felfogásban, hanem *egymást áthatva* is. Az igazságos egyenlőtlenségek nemcsak a domináns egyenlőségre épülnek, hanem egyenlőséget is tartalmaznak: a teljesítmény, az érdem, a szükséglet szerinti megkülönböztetés csak akkor igazságos, ha mindenkire egyaránt vonatkozik (tehát pl. igazságtalan, ha az érdemelv jegyében ugyanazokért az érdemekért ellentétes vagy lényegesen különböző megbecsülés vagy javadalmazás jár, ha egyeseknek biztosítják a létminimumot, másoknak nem stb.).

Másrészről az egyenlőség is számos egyenlőtlenséget hordoz magában: ez különösen élesen nyilvánul meg ott, ahol történelmileg létrejött tartós (és igazságtalan) egyenlőtlenséget kell felszámolni: az egyenlőtlenségek megszüntetése az esetek jelentős részében azt eredményezi, hogy az egalizálás csak egyenlőtlen bánásmóddal valósítható meg. (Lásd pl. a defavorizáltak helyzetének megváltoztatását, amiről a későbbiekben még részletesen írunk.) S hasonlóképpen annak biztosítása, hogy az ember nembeli lényege társadalmi szinten megvalósulhasson (a munka, a társadalmiság, a szabadság stb. vonatkozásában) elsősorban a *lehetőségek* megteremtését jelenti, amely korántsem eredményez uniformizált egyenlőséget.

Az igazságosnak tekinthető egyenlőtlenségek elemzésének befejezéseként újólag alá kell húzni, hogy az egyenlőtlenségek igazságosnak *elismeréséhez különleges és kivételes indokoltságra* van szükség. A teljesít-

* Hasonlóképpen értékeli a marxi igazságossági felfogást E. Žyro, aki szerint a marxi igazságossági felfogásnak az igazságosság fogalmát egy szélesebb és egy szűkebb értelemben kell használnia. Szélesebben az értendő, ami mindenkinek egyenlően jár, szűkebben pedig az, amit munkájuk, illetve érdemeikért kapnak az emberek. (*E. Žyro:* Aksjologiczna tresc pojecia sprawiedliwosci w pogladach Karola Marksa. Etyka, 1966/I. sz.)

mény- és az érdemelv esetében legáltalánosabban megfogalmazva – és némileg leegyszerűsítve – ez az indok az, hogy aki többet ad (vagy adott) a társadalomnak, annak – átmenetileg, bár ez az átmenet igen hosszú történelmi periódusokat ölel át – több jár. A szükségletelv esetén pedig az az alap, hogy a legalapvetőbb szükségletek kielégítése az emberek fennmaradásának létfeltétele, ezért igazságos, hogy az emberek ilyen irányú igényeinek eleget tegyenek.

Ahol azonban ez a különleges indokoltság hiányzik, ott csak a dominánó egyenlőség érvényesülése igazságos. Ezért nem tekinthető igazságossági „jogalapnak" olyan egyenlőtlenség, amely önmagában nem nyújt semmiféle többletet a társadalomnak és nem is függ össze az emberek legalapvetőbb szükségleteivel. Így *igazságtalanok* mindazok az egyenlőtlenségek, amelyek *faji*, *nemzeti* (*nemzetiségi*), *vallási vagy nemi* alapon nyújtanak többet az egyes embereknek (és fosztanak meg másokat), függetlenül attól, hogy individuálisan mit tettek vagy nem tettek. Ugyancsak igazságtalanok a születéssel nyert előjogok, címek, kiváltságok, függetlenül a szülők valóságos vagy vélt érdemeitől. Ezért ebben a vonatkozásban azok az intézkedések az igazságosak, amelyek a fennálló egyenlőtlenségek leküzdésére irányulnak, amelyek az egalizálás irányában hatnak, elősegítik az emberfajták, nemzetek (nemzetiségek), vallások, illetve nemek valóságos egyenlőségét, az előjogok eltörlését.

Ha ebben a formában a faji, a nemzeti, a vallási, a nemi különbségek nem is szolgáltatnak alapot az igazságos megkülönböztetésre, van olyan terület is, ahol – legalábbis a nemzeti különbség – igazságossági tényezőként léphet fel. Ez egy jellegzetes, történelmileg igen nagy jelentőségű szféra, amely ugyancsak a „zéró végösszegűség" hatálya alá esik. A nemzetek közötti különbség – tehát nem az egyének nemzetisége – igazságossági alapként funkcionálhat abban a kérdésben, hogy egy meghatározott földrajzi terület melyik országhoz tartozzon. Ez a kérdés azóta vált aktuálissá, amióta a nemzetségi szervezetet felváltotta az állami organizmus. A területek hovatartozása kérdésében a marxista igazságossági koncepció ahhoz a polgári demokratikus értékeléshez csatlakozik, amely szerint elsősorban az az igazságos, hogy annak a nemzetnek van „joga" az adott területhez, amely ott egyedül (vagy többségben) él. Ebben az esetben azonban látni kell, hogy a területek birtoklását illetően – addig a távoli jövőig, amíg az állami elkülönülés, mint az elidegenedés egy sajátos válfaja, amely ugyanakkor egy korábbi állapothoz képest történelmi előrehaladás is lehet, meg nem szűnik – nemzetek állnak egymással

szemben, és ezért a legkézenfekvőbb és egyben igazságosabb megoldás, hogy az a nemzet alapítson vagy tartson fenn államot, amely azon a területen él, dolgozik, kultúrájával „humanizálja" azt.

Noha a nemzeti elv ebben a vonatkozásban evidensnek tűnik, a történelem arról tanúskodik, hogy az igazságossági probléma ebben a szférában is komplex és ellentmondásos. Ellentmondásossá teszi többek között az időbeli faktor, az a probléma, hogy a „kinek jár" kérdésre a jelen vagy a múlt alapján lehet-e igazságosan válaszolni? Tehát annak a nemzetnek jár-e a terület, amely jelenleg ott él, vagy annak, amely hosszú időn át ott lakott, de különböző okok miatt (mert elűzték) részben elhagyta a területet?

Bonyolítja a helyzetet, hogy a kérdések eldöntésében rendszerint közrejátszanak más jellegű, elsősorban politikai értékek vagy „antiértékek".

Egy meghatározott terület birtoklásának igazságossága azonban nemcsak attól függ, hogy érvényesül-e az államhatárok megállapításánál a nemzeti elv, hanem attól is, hogy *biztosítják-e az ott élő nemzetek valódi egyenjogúságát.* Ez utóbbinak azért van különleges jelentősége, mert a nemzeti megoszlásnak megfelelő államhatárok még csak az igazságosság alsóbb fokát képviselik, ha szabad úgy nevezni „az igazságos elkülönülés" szintjét, de a magasabb fok az, amikor a nemzetek egyenjogúsága és kölcsönös együttműködése jegyében a nemzeti határ már nem jelent egyetlen nemzet tagjai számára valódi korlátot, egyetlen ország nemzetiségei sem érzik többé, hogy nem saját hazájukban élnek.

2.2.8. IGAZSÁGOSSÁG ÉS JOG

Az összefoglalás előtt ki kell térnünk arra a kérdésre is, hogyan viszonylik a marxista igazságossági koncepció *„a jog szerinti" igazságosság* problémájához, elfogadja-e igazságossági kritériumnak a joggal való megegyezést? Másként kifejezve: hogyan foglal állást a marxizmus a jogpozitivizmus és a természetjog sok évszázados vitájában? Az igazságosság jogpozitivista és természetjogi megközelítéseinek történeti bírálatai már sejtetni engedték, hogy egyik felfogással sem lehet teljes egészében egyetérteni. A jogpozitivizmussal azért nem, mert az az igazságosságot – a történelmileg jelentős mértékben változó – jog függvényévé teszi és ezzel egy tartalomtól megfosztott formalista koncepciót alakít ki (a tartalomtól való elvonatkoztatás azt jelenti, hogy teljesen figyelmen kívül hagyja, hogy ma-

ga a jog milyen jellegű). A természetjoggal pedig azért nem, mert az – vallási vagy világi alapon – lényegében örök és változatlan igazságossági elvek alapján méri a jogot és mellőzi a történetiséget. A kérdés tehát az, lehetséges-e egy „tertium datur" és ha igen, hogyan viszonylik ez a „tertium" a jogpozitivizmushoz, illetve a természetjoghoz, tekinthető-e esetleg a két felfogás valamiféle szintézisének?

Míg az eddigiekben nem volt lehetőségünk a marxista igazságossági koncepcióra vonatkozó elképzeléseinket összehasonlítani más kísérletekkel, addig a jogfilozófiában már születtek elgondolások a probléma marxista megoldására, s ez alapot ad az egybevetésre. Gondolok itt elsősorban Peschka Vilmos munkásságára, aki több, a hetvenes években írt művében – sok szempontból úttörőként – elemezte a jog és az igazságosság kölcsönhatását. Peschka is abból a helyes alapállásból indul ki, hogy a jogpozitivizmus és a természetjog egyaránt szélsőségek, egyik sem követhető a marxizmus számára. A szélsőségeknek azonban gyakori sajátosságuk, hogy ellentétük ellenére egyes alapvető pontokon találkoznak. Peschka szerint bármennyire ellenpólusai is egymásnak a jogpozitivizmus és a természetjog, abban az alapkérdésben megegyeznek egymással, hogy mindegyikük *csak egyfajta igazságosságot* ismer el: a jogpozitivizmus a jognak való megfelelést, a természetjog pedig a jognak természetjogi igazságossággal való egybeesését. Ezt a monisztikus szemléletet azonban Peschka hibásnak tartja; a jog és igazságosság kapcsolata csak egy pluralisztikus koncepcióban oldható meg, amely sajátosan egyesíti a mindkét felfogásban található részigazságokat.

A pluralista szemlélet egyik alapkövetelménye, hogy élesen meg kell különböztetni egymástól két nyelvileg rokon (és éppen ezért könnyen összetéveszthető) problémát; *a jogi igazságosság* és *a jog igazságossága* kérdését. A jogpozitivizmus, illetve a természetjog egyoldalúsága abban áll, hogy a két kérdés közül mindegyikük csak az egyiket veszi tudomásul és értékeli: az első a jogi igazságosságot, a második a jog igazságosságát hangsúlyozza. Önmagában – bizonyos fokig – mindkét felfogásnak igaza van. A jogpozitivizmussal egyet lehet érteni abban, hogy a jogi igazságosság valóban jogon belüli kérdés: „A jogi igazságosság nem jelent mást, mint a hatályos és érvényes jogrendszer normáinak való megfelelést, e normák realizálását. Az a magatartás és reláció tekinthető jogilag igazságosnak, amely összhangban van a vonatkozó jogi norma rendelkezéseivel és igazságtalannak, amely a jogi normának ellentmond, attól eltér, azt sérti. A jogi igazságosság nem más, mint az, hogy a hatályos és

érvényes jogi normák mind tartalmilag, mind formailag maradéktalanul érvényesülnek, megvalósulnak" – írja Peschka Vilmos. (A modern jogfilozófia alapproblémái. Gondolat Kiadó 1972. 217. old.)

Mindehhez hozzáteszi, hogy a jogi igazságosság – miként a jog – csak egyféle lehet, s ennyiben monista, bár történelmileg és egyidőben is különböző országokban többféle jogi igazságosság funkcionálhat.

A jogi igazságosság azonban nem az egyetlen igazságossági kérdés, amelyet a joggal kapcsolatban fel lehet tenni. Annak következtében, hogy a jog az osztálytársadalmakban – csak vagy elsődlegesen – meghatározott társadalmi osztályok, illetve rétegek érdekeit fejezi ki és védi, törvényszerű, hogy a társadalom más rétegei, tagjai saját erkölcsi normarendszerük alapján megkérdőjelezzék a jognak, mint olyannak, az igazságosságát. A természetjogi irányzatnak abban van igaza, hogy a jog igazságosságára valóban „rá lehet kérdezni" s ez éppúgy jogos probléma, mint az előző. A természetjog csak abban téved Peschka szerint, hogy figyelmen kívül hagyja: a jog igazságosságát heterogén módon mindig egy – történelmileg meghatározott és változó – norma alapján lehet megítélni és nem öröknek és végérvényesnek feltételezett elvek alapján.

Ennyiben valamennyi, a jog igazságosságára vonatkozó, egymással ellentétes megállapítás egyaránt létjogosult, mert eleget tesz annak az alapfeltételnek, hogy valamilyen konkrét erkölcsi norma jegyében ítél. Külön kérdés a jog igazságosságára vonatkozó megállapítások *értékessége*, amely Peschka szerint attól függ, hogy mennyiben felel meg az ember lényegéről szóló marxi gondolatnak.*

Végül, ami a jogi igazságosságnak és a jog igazságosságának egymáshoz való viszonyát illeti, Peschka megállapítja, hogy elvileg ez két különböző szféra, ezért az egyikre vonatkozó megállapítások nem rontják le a másikat illetőek hitelét és fordítva. A jogi igazságosság akkor is fennáll, ha az adott jog igazságosságát kétségbe vonják és fordítva: attól, hogy az adott jogot igazságosnak tartják, a jogi igazságosság közvetlenül nem nő vagy csökken.**

* Jelentős pozitivum, hogy Peschkánál már megjelenik elvont formában az a nézet, hogy összefüggésnek kell lennie a marxista igazságossági felfogás és az emberkoncepció között, de a gondolatot Peschka még nem bontja ki, nem teszi a nembeliséget az igazságosság kritériumává.

** Ugyanakkor Peschka utal arra, hogyha közvetlenül nincs is kapcsolat, közvetve a jog igazságossága hatást gyakorolhat a jogi igazságosságra, azaz a jog érvényesülésére, különösen akkor, ha az uralkodó osztály egyes tagjai is kezdik erkölcsi meggyőződésük alapján igazságtalannak ítélni a jogot. (Lásd uo. 223–225. old.)

Peschka érdeme, hogy a magyar marxista jogelméletben először foglalkozik behatóan és újszerűen a jog és az igazságosság kölcsönös összefüggésével, amit annál is inkább értékelni kell, mert a szocialista jogtudomány sokáig elhanyagolta az igazságosság kérdését. (El akarván kerülni a „helyes jog" problémáját, amelyet hosszú ideig a marxizmustól idegen kérdésfeltevésnek tartottak.) Ennek ellenére Peschka kísérletével, amely szellemesen próbálja szintetizálni a jogpozitivista és a természetjogi igazságossági felfogást, sokoldalúsága ellenére sem lehet egyetérteni.

Vitathatónak tűnik elsősorban az a frappáns felosztás, amely szerint a jogi igazságosság és a jog igazságossága gyökeresen különbözik egymástól. Nem azért, mintha ez nem lenne valóban két, egymástól eltérő szféra, hanem azért, mert erősen kétséges, hogy helyénvaló-e a „jogi igazságosság" szóösszetételben az igazságosság kifejezés. Az igazságosság ugyanis – par excellence – erkölcsi *értékítélet*, az igazságosságnak tartással nem tényeket állapítanak meg, hanem *erkölcsi* alapon mondanak véleményt a tényekről. A jogszerűség, jogosság, amely Peschka (és a jogpozitivizmus) szerint egyben jogi igazságosság, értékítélet ugyan egy magatartásról, de nem erkölcsi jellegű. Egy magatartás jogszerűnek nyilvánítása az egyén számára is fontos értékítélet ugyan (pl. azért, mert kizárja a büntetőjogi felelősségre vonást), de önmagában még nem tartalmaz választ arra a kérdésre, hogy a jogszerű cselekmény egyúttal igazságos-e vagy sem. Ennek következtében azzal, hogy egy jogos cselekményt egyúttal automatikusan igazságosnak is nyilvánítsunk, semmiféle többletinformációhoz vagy értékeléshez sem jutunk, az igazságos kifejezés puszta tautológiává degradálódik. A jogi normával való összhangnak vagy hiányának feltárása más kérdésre ad választ, mint ami az igazságossággal kapcsolatban az embereket érdekli, ezért a kettő egymással nem azonosítható és nem is cserélhető fel.*

* Peschka korántsem áll egyedül a marxisták között azzal a felfogással, amely szerint különbséget kell tenni a jogi igazságosság és a jog igazságossága között. Ezt a felfogást vallja az NDK-beli H. Klemner is, aki ugyancsak különbséget tesz a jog szabályaival egyező igazságosság és az általa társadalminak vagy történetinek nevezett igazságosság között, mely utóbbi magában foglalja a jog igazságosságának kérdését. Míg azonban Peschka – helyesen – aszerint értékeli a jog igazságosságáról szóló, egymástól lényegesen különböző, sőt nemegyszer ellentmondó felfogásokat, hogy mennyire állnak összhangban az ember nembeliségével, Klemner egy olyan követelményt alkalmaz, amely teljes mértékben elmossa az igazságosság specifikumait. Szerinte ugyanis a jog (bármely jog) társadalmi és történeti igazságosságának egyetlen kritériuma,

Ezért, ha az igazságosságot tartalmi kérdésnek fogjuk fel, akkor egy magatartás, egy cselekmény *formális jogszerűsége* önmagában semmiképpen sem biztosítja egyúttal igazságosságát, mert homályban marad az alapvető kérdés, hogy maga a jogszabály milyen jellegű. Egy tartalmi megközelítés számára a két kérdés közül csak a második marad reális probléma: a jog (a jogalkotás és a jogalkalmazás) igazságossága. Ennyiben – de csak ennyiben – nézetem szerint a marxizmushoz közelebb áll a természetjogi kérdésfeltevés, mint a jogpozitivizmusé: a jog igazságossága nem jogon belüli, hanem jogon kívüli probléma. (Abban az értelemben, hogy a jog igazságosságára nem lehet puszta jogszerűségével válaszolni, hanem egybe kell vetni a jogot az igazságosság – jogon kívül fekvő – kritériumaival.)

Ugyanakkor nem fogadható el a természetjog „klasszikus" alapvetése sem, amely nemcsak azt állítja, hogy a jog igazságosságát a jogon kívüli kritériumok alapján kell megállapítani, hanem azt is, hogy a jogot igazságossága teszi joggá, az igazságosság nélküli, azaz igazságtalan jog „contradictio in adjecto", vagyis nem is jog többé. A valóságban a jognak korántsem elengedhetetlen feltétele, „conditio sine qua non"-ja igazságossága, elvileg a teljesen igazságosságmentes jog is jog marad és jogként funkcionálhat. A joggá válás nélkülözhetetlen elemei az arra hivatott személy vagy testület jogalkotó akarata, illetve az, hogy a valóságban szabályozza az emberek magatartását és az intézmények működését.

hogy összhangban áll-e a fejlődés objektív törvényeivel vagy másképpen fogalmazva: elősegíti-e a társadalmi haladást.

„Szó sincsen tehát arról, hogy a szocialista jogot valamiféle tömjénfüsttel vegyük körül. A mi jogrendszerünket társadalmilag nem az igazolja, hogy megfelel az igazságosságnak – ez szocialista címkével ellátott természetjogi szempont lenne! –, sokkal inkább akkor van létjogosultsága (vagyis történelmileg akkor igazságos), ha összhangban van a társadalmi fejlődés objektív törvényszerűségeivel és lehetőség szerint hozzásegíti őket ahhoz, hogy érvényesüljenek." (*H. Klemner:* Igazságosság – jogfilozófiai kategória? 806–807. old.)

Az igazságosság marxista felfogása és a társadalmi haladás között szoros kapcsolat áll fenn: mivel az ember nembeliségének biztosítása egyben az emberi haladás egyik legjelentősebb megnyilvánulása. A két fogalom azonban korántsem esik automatikusan egybe. A társadalmi fejlődés (haladás) olyan komplex fogalom, amelynek számos gazdasági, politikai stb. jellemzője van, s ezek nem egy vonatkozásban ellentétbe kerülhetnek az igazságosság egyik vagy másik formájával a történelmi fejlődés adott fokán. Ezért önmagában az a tény, hogy pl. a jog összhangban áll a gazdasági fejlődés objektív törvényeivel, korántsem biztosítéka annak, hogy a jogszabályok a maguk egészében megfelelnek az igazságosság követelményeinek.

Más kérdés – ahogy arra helyesen mutat rá Peschka –, hogy a jog igazságosnak vagy igazságtalannak tartása közvetve már befolyásolhatja mind a jog változását, mind a jog érvényesülését is, amennyiben pl. az a meggyőződés, hogy a jog egyes szabályai igazságtalanok, a jog változása irányában hathat (attól függően, hogy kik vélekednek így) és bizonyos fokig akadályozza az ún. „jogkövetés"-t.

A jog és az igazságosság viszonyát tehát nem lehet abszolútumokkal meghatározni, a jog és az igazságosság sem azért nem esik egybe, mert ami jogos, eleve igazságos lenne (jogpozitivizmus), sem azért, mert fordítva csak az lenne jogos, ami igazságos (természetjog). A jog és az igazságosság viszonyát – a történelmileg változó tartalmú és mértékű – *részleges ellentmondás és részleges egybeesés* jellemzi. A nembeliségre épült igazságossági koncepció igazságossági kritériumai szerint a jog mint sajátos normarendszer, jogviszonyok és a jogilag releváns magatartások összessége történelmileg elsődlegesen a nembeliség kibontakozását akadályozó társadalmi egyenlőtlenségeket szentesítette, szabályozta és testesítette meg, és ennyiben alapjában igazságtalan, bár igazságtalanságának mértéke és foka a történelmi lehetőségekkel összefüggésben határozható meg. Másrészről a jog keletkezése és fejlődése összefügg – a nembeliséggel egybeeső – igazságossági törekvésekkel is, s ennyiben a jog, különösen pedig az eljárásjog, bizonyos mértékig *az igazságosság hordozója* is, miközben a jog történelmileg változó igazságtalansága természetszerűen rányomta bélyegét ezekre a mozzanatokra is.

Ilyen igazságossági mozzanatok pl. az ún. „emberi jogok", amelyeket a polgári forradalmak során iktatnak az alkotmányokba (a szólás-, véleményalkotási, sajtó-, gyülekezési, egyesülési szabadság stb.). Hasonlóképpen az igazságosság fejlődéseként értékelhetjük azt a büntetőjogi „trendet", amelynek során a vérbosszútól, a „talió"-n és a „kompozíció"-n át a büntetőjog eljutott – lényegében a polgári korszakban – az individuális szemléletig, amely nemcsak a szubjektív mozzanatokat értékeli, hanem a bűnös életútját is.

Az individualitásnak azonban határt szab a jog jellege és ez óhatatlanul igazságtalanságot visz a jog számos, egyébként igazságos tartalmú rendelkezésébe. A jog ugyanis lényegénél fogva mindenkire egyenlően kötelező magatartási szabályokat fogalmaz meg, s ezáltal kénytelen figyelmen kívül hagyni olyan individuális, egyéni különbségeket, amelyek következtében az adott jogszabály alkalmazása egyesek számára részben igazságtalanná válik. (A „mindenkire" kifejezés nem úgy értendő, hogy a jog

összes rendelkezései az egész lakosságra vonatkoznak, hanem úgy, hogy akiről szól, azok közül mindenki egyaránt a jogszabály hatálya alá esik. Így pl. a katonakötelesekről szóló jogszabályok természetszerűen csak bizonyos korú férfiakra vonatkoznak, azon belül azonban mindenkire egyaránt.) A jognak természetesen van lehetősége arra, hogy bizonyos szempontok szerint kivételt tegyen az emberek egyes csoportjaival, de az individualizálásnak a jog működőképessége érdekében korlátai vannak. A jognak erre a sajátosságára Kant óta számos moralista utalt, kiemelve, hogy a legalitáshoz képest a moralitás sokkal individuálisabb.

Ugyancsak az igazságos elemekhez sorolhatók bizonyos évszázadok során kialakult *büntetőeljárási jogelvek*. Ezek közé tartozik, hogy a vádlottat megillesse a védelem és a képviselet joga, beleértve az „audiatur et altera pars", „hallgattassék meg a másik fél is" elvét, hogy a tárgyaláson érvényesüljön az ún. funkciómegosztás (hogy más-más személy lássa el az ügyészi, védői és bírói tevékenységet), hogy a tárgyalás legyen nyilvános és szóbeli, hogy a bíróság a közvetlenül megismert bizonyítékokra alapozza az ítéletet stb.*

A jog igazságosságának mértékét azonban még részleteiben is csak úgy szabad megítélni, hogy figyelembe vesszük *az egész jogi folyamatot*, a jogszabály tartalmától kezdve egészen az eljárásig. Erre azért van szükség, mert az igazságossági érték csak az együttes elemzés során deríthető fel. Nemcsak elméletileg, hanem gyakorlatilag is előfordul, hogy az igazságos büntetőeljárási elvek szigorú betartása mellett, az individualitás messzemenő értékelése esetén is igazságtalan ítélet születik, mert maga a jogszabály igazságtalan. (Ami egyúttal a tartalom elsődlegességét igazolja ezen a területen is.)**

* Részletesen megtalálhatók ezek az elvek *Király Tibor* „Büntetőítélet a jog határán" c. művében. (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1972. 306–309. old.)

** A jogszabály igazságtalanságának egyik jellegzetes következménye, hogy az igazság és az igazságosság egymáshoz való viszonya átcsap saját ellentétébe. Közhelyszerű megállapítás, hogy – igazságos jogszabály esetében – az ítélet igazságtalanságának egyik elengedhetetlen feltétele, hogy a bíró minél mélyebben tárja fel az üggyel kapcsolatos tényeket – viszonylag –, pontosan tudja, hogy valójában mi és hogyan történt, vagyis az igazságosság az igazságra épül. Ezzel szemben, ha a jogszabály – lényegében – igazságtalan, akor esetleg a bíró abban az esetben hozhat kevésbé igazságtalan, illetve – ha ez a kifejezés itt egyáltalában alkalmazható – igazságosabb ítéletet, ha homályban vagy figyelmen kívül hagy bizonyos tényeket, azaz eltér az igazságtól.

Ilyen esetet ír le pl. Zsebők Zoltán önéletrajzi könyvében. A nyilas önkényuralom 1944 végén olyan jogszabályokat hozott, amelynek alapján bármilyen ellenszegülésért

A nembeli lényegre épülő igazságossági koncepció alapján differenciáltan kell megítélni a *jogellenesség* és az *igazságosság* viszonyát is. Míg a jogpozitivizmus mindenfajta jogellenességet „ab ovo" igazságtalannak tekint (mivel igazságos csak az lehet, ami jogszerű), addig a jogellenesség és az igazságosság valóságos viszonya lényegesen összetettebb. A jogellenességnek valóban vannak olyan formái, amelyek a jogszerűséghez képest igazságtalanok. Ide tartozik elsősorban az ún. *„önkény"*, amelynél a jog mellőzése rendszerint a hatalmi pozíciókban lévők sajátos eszköze céljaik nem törvényes úton való érvényesítésére. (Ilyen pl. a feudális anarchia.) Az önkény igazságtalansága elsősorban abban fejeződik ki, hogy alkalmazásánál egyesek egyoldalúan kényszerítik rá akaratukat másokra, megfosztva vagy csökkentve emberi autonómiájukat.*

Van azután az önkénynek egy igen sajátos válfaja, amelynek alkalmazására rendszerint akkor kerül sor, amikor egy társadalmi-politikai formáció túléli önmagát vagy különböző okokból úgy érzi, hogy különleges veszélyben van ez *„a jogilag szentesített önkény"*. Ilyenkor a társadalmi visszarettentés érdekében olyan jogszabályokat hoznak és olyan jogi eljárásokat alkalmaznak, amelyek tág teret adnak az önkény érvényesítésére. (Lásd pl. az Amerikaellenes Tevékenységet Vizsgáló Bizottság működését, amelyet a polgári szerzők is hasonlóan értékelnek.)**

Nem ennyire egyértelmű a jogellenesség sajátos válfajának, az ún. *„önbíráskodás"*-nak az igazságosság szempontjából való megítélése. Az önbíráskodás alapvetően ellentmond bizonyos igazságos eljárásjogi elveknek, elsősorban annak, hogy az emberek konfliktusaiban egy tőlük független, arra feljogosított harmadik személy ítéljen, akiről joggal lehet feltételezni, hogy elfogulatlanabbul értékel, mintha az érdekelt felek

halál jár. A halálbüntetést azonban csak akkor lehetett kiszabni, ha a vádlott beszámítható volt. A szerző orvosszakértőként működött 1945 februárjában és több napon át, minden szökött katonát – hamisan – nem beszámíthatónak nyilvánított, s a bíró, noha tudatában volt annak, hogy a szakértés hamis, nem ítélte halálra a vádlottakat. Az életet jelentő börtönbüntetés hamis tényekre épült és mégis – kevésbé igazságtalan, azaz – igazságosabb volt, mint a halálbüntetés. (Lásd *Zsebők Zoltán:* Lépcsőfokok. Szépirodalmi Könyvkiadó 1981. 192–194. old.)

* Ennyiben igaza van azoknak a polgári filozófusoknak, akik az igazságosság egyik stabil ismérvének az önkény hiányát, az önkényellenességet tekintik. (Lásd *M. Ginsberg:* On Justice in Society. 10–11. old.; *P. A. Freund:* On Law and Justice. 96. old.)

** Ennek egyik sajátos formája – Ancsel Éva kifejezésével – az ún. „kodifikált önkény", ami nem más, mint „rémuralom",

bármelyike döntene. Ezért a jogrendszerek általában jogellenesnek minősítik az önbíráskodást. (Kivételt képeznek azok az egyes antik jogrendszerekben előforduló jogszabályok, amelyek pl. a férjnek jogot adnak arra, hogy önmaga sújtsa – néha igen súlyos – büntetéssel házasságtörő feleségét). Az önbíráskodás általában igazságtalanabb gyakorlat, mintha a konfliktusokat a bíróság rendezné és döntené el, kinek milyen mértékig van igaza.

Az önbíráskodásnak azonban van két olyan formája is, amely – bizonyos fokig – más megítélés alá esik. Az egyik az, amikor a jog nem funkcionál elég hatékonyan, s ezáltal előállhat az a helyzet, hogy valaki *jogos igényét nem törvényes úton próbálja* érvényesíteni. (Rendszerint azután, hogy több ízben hiába kísérelte meg, hogy jogi eszközökkel érvényesítse igazát.) Ennek sajátossága, hogy a cél itt nem a jogellenesség, hanem ellenkezőleg, a jog realizálása, de mivel a cél nem valósult meg adekvát (azaz jogszerű) eszközökkel, sor kerül a „jogellenes jogérvényesítésre". Ha ilyenkor maga a jogos cél igazságos (mivel a fentebbiekből következően az is lehet igazságtalan), akkor a jogellenes magatartást, az önbíráskodást nemcsak abból a szempontból kell megítélni, hogy az önbíráskodás igazságtalanabb, mint a jogi alapokon végbemenő bíráskodás, hanem abból a nézőpontból is, hogy *az önbíráskodás igazságosabb, mint a nem bíráskodás!* Ezzel magyarázható, hogy a szépirodalom általában tragikus hősöknek tekinti az önbíráskodók e válfaját, szemben az „egyszerű önbíráskodók"-kal, akiket egyértelműen elítél. Ezek sorát Kolhaas Mihály nyitja meg, akinek sorsát Kleisttől Sütő Andrásig számos műben feldolgozták, de Kolhaasnak számos XX. századi utóda is támadt. Korunk Kolhaasai részben egyéni jogtalanságok miatt nyúlnak az önbíráskodás rendszerint tragikus végű, kiszámíthatatlan következményekkel járó önpusztító fegyveréhez – mint pl. Doktorow: Ragtime-jának fekete hőse, aki az őt ért és nem orvosolt jogtalanságot (Kolhaashoz hasonlóan kedvesének halála után) torolja meg sokszorosan – részben társadalmi szintű jogtalanságot kívánnak helyrehozni, mint egyéni igazságosztók. Ez utóbbiakhoz tartoznak azok az emberek, akik a fasizmus által leigázott országban éltek és a fasizmus bukása után maguk próbálták megbüntetni azokat a bűnösöket, akik kicsúsztak a jogszolgáltatás köréből, de találhatunk köztük olyanokat, akik a jelenkor büntetlenül maradt „jogtipróit" próbálják a jog hatástalansága miatt egyénileg felelősségre

vonni.* Az utóbbi esetek azonban – bizonyos fokig – nem sorolhatók a szigorúan vett önbíráskodáshoz, mivel itt az ítéletvégrehajtók nem feltétlenül saját személyi ügyükben „bíráskodnak", hanem a köz képviselőjeként ítélkeznek. A lényeg azonban annyiban azonos marad, hogy a felelősségrevonás itt sem az adott állam törvényei szerint valósul meg, az „igazságosztók" a saját normáik szerint járnak el, s ennyiben ezeket az eseteket is a „szélesebb értelemben vett önbíráskodás" megnyilvánulásaiként értékelhetjük.

A „szélesebben vett önbíráskodás" jellemzi általában az önbíráskodás másik, sajátos válfaját is, amelynél már nemcsak az eljárás, az eszközök jogellenesek, hanem maga a cél is. Ide elsősorban azok az esetek tartoznak, amelyeknél *a jogszerűség – morálisan igazságtalanság*, s ezért az önbíráskodás célja az erkölcsi „igazságtétel". Az önbíráskodás ekkor olyan emberek ellen irányul, akik, noha erkölcsileg súlyos bűnök terhelik őket, az adott jogrendszer visszásságai következtében jogszerűen nem vonhatók felelősségre. Ide sorolhatók pl. azok a merényletek, amelyeket a fasiszta megszállás alatt lévő területeken olyan fasiszta vezetők ellen követtek el, akik számos ártatlan ember haláláért voltak felelősek. Az – igazságosságon alapuló – önbíráskodás sajátos válfaját képezi a győztes államok ítélkezése a legyőzöttek felett. Ennek prototípusa a második világháborúban győztes hatalmak ítélkezése a háborús bűnösök felett. A háborús bűnösöket olyan bűncselekményekért vonták felelősségre, amelyek csaknem egészét saját jogrendszerük nem tiltotta, saját államuk nem büntette, sőt pozitívan értékelte. A felelősség alapját tehát a saját jogrendszer szempontjából jogszerű, de erkölcsileg igazságtalan (népirtó, emberellenes) tettek, magatartások képezték. A felelősségre vonást ezért a sajátos erőviszonyok tették lehetővé, amelynek következtében a győztes nagyhatalmak érvényesíthették saját igazságossági felfogásukat a legyőzött fasiszta országok igazságossági elképzelései ellenében.

Ennek az ítélkezésnek azonban nem az volt a lényege, hogy itt a győztes hatalmak ítélkeztek – kényük-kedvük szerint – az önmagukat feltétel nélkül megadó legyőzöttek felett, hanem az, hogy – a nem önkényesen megállapított – igazságosabb elvek (amelyek tartalmazták az igazságosság

* Ilyen ember pl. *Moldova György* „A törvény szolgája" c. hangjátékának hőse, aki magányos igazságtevőként vesz elégtételt azokon, akik különböző okokból kicsúsznak az igazságszolgáltatás kezei közül.

történetének felhalmozott értékeit) győzedelmeskedtek egy eltorzult, antihumánus igazságossági koncepció felett. Ezért nem lehet egyetérteni azokkal az interpretációkkal, amelyek a nürnbergi pert a traszümakhoszi igazságosság megnyilvánulásaként értékelték, nevezetesen azt vallották, hogy itt nem az igazságosság, hanem az erősebb joga, a „Vae victis" („Jaj a legyőzöttnek") elve érvényesült.

Más kérdés, hogy az ideális állapot az lenne – amitől még igen messze vagyunk –, hogy az ilyen és ehhez hasonló esetekben egy nemzetközi bíróság ítélkezne, amelynek döntéseit az érdekelt felek önmagukra kötelezően érvényesnek fogadnák el.*

Az önbíráskodás most felsorolt válfajai *ellentmondásos jelenségek.* Egyrészről az igazságosság érvényesítésének sajátos formái, amelyeknél domináns elem, hogy az igazságosság megvalósítása érdekében eszközölt önbíráskodás pozitívabb, mint – a különböző okokból – elmaradó bíráskodás. Másrészről az önbíráskodás számos veszélyt hordoz magában, amelyek nemcsak azt eredményezik, hogy – az igazságosságért küzdő – egyéni önbíráskodók rendszerint jogi vagy hatalmi okokból rajtavesztenek, hanem azt is, hogy az önbíráskodás eltorzulhat, sőt átcsaphat saját ellentétébe. Az önbíráskodásnál ugyanis fennáll a lehetősége annak, hogy az ítélkezés – kellő jogi garanciák híján – teljesen önkényessé váljon. Jól megfigyelhető ez a jelenkori terrorizmus gyakorlatában, amely az önbíráskodást nem kivételnek, hanem általánosan alkalmazott harci eszköznek tekinti. A terrorizmus által megölt emberek között akadnak ugyan olyanok is, akik büntetést érdemeltek volna, de az áldozatok túlnyomó többségénél az embereket eszköznek tekintették, vagy pedig az ítélkezés igazságossági alapja vált teljesen megkérdőjelezhetővé (lásd pl. Aldo Moro esetét).**

* Az e csoporthoz tartozó „önbíráskodás" egyik jellegzetes esete, amikor Izrael az egyik dél-amerikai országból elrabolta, majd halálra ítélte Eichmannt, aki több mint egymillió ember elpusztításáért volt felelős. Az adott példában éles ellentmondásban állt egymással az igazságos felelősségre vonás és a másik állam szuverenitásának figyelembevétele.

** Ezért a marxizmus nem ért egyet azzal a jogpozitivista megközelítéssel, amely minden emberölést jogellenesnek és ezért egyaránt igazságtalannak tekint. Amikor az első világháború idején Adler, szocialista vezető megölte az osztrák miniszterelnököt, aki sok tízezer ember háborúba hurcolásáért és haláláért volt felelős, Lenin a következőképpen értékelte az eseményt. A forradalmárok különbséget tesznek emberölés és gyilkosság között; s az „Iszkra" helyesen emeli ki, hogy „killing is no murder" („Az emberölés nem gyilkosság"). Ugyanakkor Lenin aláhúzza: miközben erkölcsileg he-

Az önkénytől és az önbíráskodástól meg kell különböztetni azt a *szervezett jogellenességet*, amely azoknak a mozgalmaknak a gyakorlatát jellemzi, amelyek igazságosabb társadalmi viszonyokért küzdenek, olyan körülmények között, amikor a fennálló jogrendszer tiltja az ilyenirányú tevékenységet. A munkásmozgalmak és hasonló jellegű más társadalmi megmozdulások kényszerű illegalitása igazságos tartalmú jogellenesség.

Mindennek következtében a „törvényesség", a „legalitás", illetve ellentétük, a „törvényellenesség" és az „illegalitás" olyan társadalmi kategóriák, amelyek önmagukban se nem igazságosak, se nem igazságtalanok, igazságossági tartalmuk csak egy, a jogszabályok és a jogalkalmazás tartalmát elemző konkrét vizsgálat alapján tárható fel.

Mindezek alapján arra a kérdésre, hogy tekinthető-e a jognak való megfelelés – a munkához, az érdemhez, a szükségletekhez hasonlóan – viszonylag önálló igazságossági kritériumnak, nemmel kell válaszolnunk. A joggal való összhang azért nem lehet külön értékmérő, mert a jog, mint sajátos forma, a legkülönbözőbb értéktartalmakat hordhatja magában, ezért mind a jogszerűséget, mind ellentétét, a jogellenességet további vizsgálatnak kell alávetni, amelynél nem a jogi jelleg vagy ellentéte, hanem más kritériumok szerepelnek értékmérőként. Ugyanakkor a jog olyan társadalmi résztotalitás, jelenségcsoport, amely sajátos feladatköre, funkciója következtében – pozitív vagy negatív előjellel, de – sokkal közelebbi kapcsolatban van az igazságosság különböző válfajaival, mint más társadalmi jelenségek, s ez indokolttá tette, hogy a jog és igazságosság néhány kölcsönös összefüggését viszonylag részletesebben elemezzük.

Összefoglalva a fejezet lényegét, a javasolt marxista igazságossági koncepció középpontjában elsődleges kritériumként *az ember nembeli lényege* áll. Ennek jegyében az igazságosság fokmérője – figyelembe véve a történelmi körülményeket és lehetőségeket is – az, hogy egy társadalmi-gazdasági formáció (politikai berendezkedés stb.) milyen széles mértékben biztosítja az emberek számára nembeli lényegük kibontakoztatását. Evvel összefüggésben prioritása van *a társadalmi egyenlőségnek*, az igazságosság – viszonylagos – optimuma, ha egy társadalom egyenlő mérték-

lyeselhető (azaz igazságos) Adler tette, politikailag nem követendő, mert az igazi társadalmi változásokhoz „nem terrorra, hanem rendszeres, kitartó, önfeláldozó forradalmi propaganda- és agitációs munkára, tüntetésekre stb.-re van szükség". (LÖM 35. köt. Kossuth Könyvkiadó 1972. 221–222. old.)

ben mindenki számára lehetőséget ad önmaga megvalósítására. A társadalmi egyenlőség áll előtérben az igazságos elosztás modelljénél is: az igazságos elosztás ideálja, ha a társadalom összes tagjainak szükséglete egyenlően – viszonylag – teljes mértékben kielégíthető.

A társadalmi-történeti fejlődés, egymástól is igen különböző, alacsony fokain egyes *társadalmi és egyéni egyenlőtlenségek* is lehetnek – elsősorban másokhoz képest – viszonylag igazságosak. Nagymértékben figyelembe véve az ember individualitását a munka, a meghatározott érdemek és a szükségletek tekinthetők olyan kritériumoknak, amelyek megalapozhatják – bizonyos határok között – az igazságos egyenlőtlenséget. Ugyanakkor igazságtalanok a születésen (származáson alapuló), a faji, a nemzeti, a vallási, a nemi egyenlőtlenségek, valamint a termelőeszközök magántulajdonára épülő egyenlőtlenségek.

3. *Az igazságossági normák és érvényesülésük a jelenlegi magyar társadalomban*

Az általános igazságossági koncepció körvonalainak felvázolásával nem fejezhetjük be vizsgálódásainkat: foglalkoznunk kell azzal is, egybeesnek-e a feltételezett marxista igazságossági koncepció követelményei a magyar szocialista átalakulás során funkcionáló igazságossági normákkal.

Erre azért van szükség, mert olvasói részről joggal merülhet fel az az igény, hogy egy, az igazságosságnak szentelt munka ne csak azt tárgyalja, hogy melyek az igazságosság posztulátumai általában, hanem – bizonyos fokig – térjen ki arra is, hogy „hic et nunc" melyek a jogos és reális igazságossági követelmények és ezzel összefüggésben arra is, hogy hogyan realizálódnak ezek a követelmények a mi viszonyaink között, hogyan lehet elősegíteni érvényesülésüket és hogyan lehet leküzdeni a gátló tényezőket, valamint a különböző rendű, viszonylag általánosan jelentkező igazságtalanságokat.

Ennek az önmagában jogos olvasói igénynek azonban a szerző csak *kismértékben* tud eleget tenni. Az igény realizálásához ugyanis több alapvető feltétel hiányzik. Jelenleg nincs megbízható, tudományosan feltárt és elemzett képünk arról, hogy történelmileg milyen szerepet játszott (és játszik) az *igazságosság* a szocialista átalakulás kormányzati-vezetői szintű társadalompolitikai elképzeléseiben, és ugyancsak nincs tudományosan megalapozott értékelésünk arról, hogy milyen igazságossági elképzelések élnek a „köztudatban", pontosabban a magyar társadalom különböző rétegeiben.

Még inkább hiányoznak az átfogó empirikus felmérések és az épülő tudományos elemzések arról, hogy hogyan alakul társadalmunk „igazságossági mérlege", milyen mértékben és arányban érvényesülnek a különböző igazságossági követelmények, mekkora volumenű a társadalmi és az egyéni szintű igazságtalanság.

Nem könnyíti munkánkat, hogy az etikusok rendkívül keveset foglalkoznak a szocialista építés igazságossági problémáival. Lényegében

hasonlót mondhatunk a – feltételezett – marxista igazságossági koncepcióban kulcsszerepet játszó *nembeliség* és *elidegenedés* kérdéséről. Nincs objektív, tudományosan megalapozott képünk arról, hogy az elidegenedés leküzdése és a „társadalmi humanizáció" pontosan milyen szerepet játszik a szocialista átalakulás különböző szakaszaiban. Lényegében hiányoznak az empirikus felmérések arról, hogy az emberek értékrendjében milyen helyet foglal el a „nembeliség" és az elidegenedés leküzdése. S noha a filozófusok már behatóbban foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy milyen fokú és mértékű az elidegenedettség a szocializmus viszonyai között és melyek a leküzdés módozatai, korántsem jutottak közös nevezőre: az álláspontok erősen divergálnak.

Valamivel jobb a helyzet az igazságosság szempontjából legrelevánsabb *egyenlőség* viszonylatában, ahol az utóbbi másfél évtizedben megélénkültek a társadalmi egyenlőségekre és egyenlőtlenségekre vonatkozó kutatások és ennek során *kezdeti* eredmények születtek, amelyek legutóbb már kiterjedtek annak felmérésére és elemzésére, hogy milyen szerepet játszottak az egyenlőségre vonatkozó elképzelések a társadalompolitikai koncepciókban és milyen véleménykülönbségek figyelhetők meg az egyenlőség problémáit illetően az egyes társadalmi rétegek tudatában.*

Noha az egyenlőség és egyenlőtlenség, illetve az igazságosság és igazságtalanság között szerves elválaszthatatlan kapcsolat van, az igazságosság és az egyenlőség, illetve az igazságtalanság és az egyenlőtlenség a filozófiatörténet tanúsága szerint korántsem szinonim, egymással helyettesíthető terminusok, mivel meghatározott társadalmi feltételek között és meghatározott viszonylatban az egyenlőség is lehet igazságtalan és fordítva, az egyenlőtlenség igazságos. (Gondoljunk pl. a teljesítményelv igazságosságára, illetve – értelemszerűen – az itt jelentkező „egyenlősdi" igazságtalanságára.)

Ennek következtében azok a tudományos adatok, amelyek azt igazolják, hogy Magyarországon az utóbbi évtizedekben milyen egyenlőtlenségek szűntek meg, illetve csökkentek és milyenek maradtak meg, erősödtek vagy keletkeztek újonnan, önmagukban még nem elegendők annak megítéléséhez, hogy az előbbiek az igazságosság növekedése, az utóbbiak pedig az igazságosság csökkenése irányában hatottak-e,

* Ezek közül a legjelentősebb *Kolosi Tamás–Papp Zsolt–Gombár Csaba–Pál László–Bara János* „Réteghelyzet-rétegtudat" c. műve.

mert mindebből még hiányzik az axiológiai értékelés, hogy mely egyenlőségek, illetve egyenlőtlenségek igazságosak, illetve igazságtalanok.*

Valamivel több támpontot nyújt, hogy a szociológusok egy része túllép – az egyébként hasznos – feltáró tevékenységen és – bizonyos határokon belül – értékeli is az egyenlőségeket és egyenlőtlenségeket, sőt állástfoglal a „Sollen"-t illetően is abban, hogy milyen irányú fejlődés lenne kívánatos. Ez az értékelés azonban – ritka kivételektől eltekintve – nem „igazságosság"-szempontú, nem azon alapszik, hogy az adott egyenlőség vagy egyenlőtlenség igazságtalan-e, hanem elsődlegesen a társadalmi következmények figyelembevételére épül, tehát társadalompolitikai és nem etikai jellegű. Így pl. bizonyos társadalmi egyenlőtlenségeket azért tartanak károsaknak, mert azok növelik a társadalmi feszültségeket, illetve a szocializmus alapvető társadalompolitikai célkitűzéseinek fényében elemzik a társadalmi egyenlőségeket.**

* Jellemző, hogy az előbb említett szociológuscsoport könyvében egyidejűleg tesz lényeges megállapításokat arról, hogy Magyarországon hogyan alakultak a társadalmi egyenlőtlenségek, és ugyanakkor arról is, hogy bizonytalanságok vannak a tekintetben, hogy mely társadalmi egyenlőségeket kell igazságosnak tartani. Így arról írnak, hogy Magyarországon a hetvenes évek végére *„megszűntek* a tőketulajdonból-földbirtokból eredő egyenlőtlenségek. *Mérséklődtek* a vezetők és vezetettek, a szellemi és fizikai dolgozók, a város és a falu, a nagy- és a kis jövedelmek közötti különbségek, és végül *fennmaradtak* vagy *újonnan keletkeztek* bizonyos további egyenlőtlenségek az életvitelben, a jobb életre való esélyben, a kulturális színvonalban, a döntéshez való hozzájutásban és a tekintélyben." (Uo. 31. old.) Más helyütt viszont azt állapítják meg, hogy „kérdések fogalmazódnak meg, amelyek válaszokra várnak. A »mit nevezünk egyenlőségnek« és »miként értékeljük, hogyan kezeljük a fennálló egyenlőtlenségeket« alapkérdések mellett olyan problémák vetődnek fel, mint az igazságos és igazságtalan egyenlőtlenség, az alá- és fölérendeltség stb." (Uo. 6. old.)

** 1. Ferge Zsuzsa pl. arról ír, hogy „a szocializmus történelmi feladata, hogy a termelőeszközök magántulajdonának felszámolásával lehetővé tegye a gazdasági-anyagi viszonyok kiegyenlítődését... lehetőséget teremtsen a *hozzájuk tapadó* egyéb társadalmi méretű differenciáltságok megszüntetésére". (*Ferge Zsuzsa:* Társadalmunk rétegződése. 25. old.)

2. A társadalmi feszültség növekedése nem tekinthető az igazságtalansággal szinonim fogalomnak, noha a kettő között szoros összefüggés van: a társadalmi szintű igazságtalanságok általában bizonyos társadalmi feszültséget idéznek elő. A két fogalom azonban mégsem esik egybe, hiszen nemegyszer előfordul, hogy a társadalmi igazságtalanság csökkentése vagy megszüntetése, amely rendszerint jelentős társadalmi átalakulással jár, ugyancsak lényeges társadalmi feszültségeket idézhet elő, az osztályharc ideiglenes kiéleződését eredményezheti. (Gondoljunk pl. a felszabadulást követő periódusra, a földosztás és az államosítás társadalmi következményeire.)

Ilyen körülmények között ebben a fejezetben csak szerény célokat tűzhetek magam elé. Kellő tudományos előfeltételek híján csak arra vállalkozhatom, hogy megpróbáljam hipotetikusan felvázolni, hogy milyen szerepet játszanak az igazságossági követelmények a szocialista átalakulás közvetlen és távolabbi célkitűzései között, és rövid áttekintést adjak arról, hogy a szocialista átalakulás jelenlegi fokán (figyelembe véve a történeti előzményeket) milyen formákban jelentkeznek a társadalmi igazságosság követelményei, melyek azok az igazságossági posztulátumok, amelyek társadalmi és egyéni szinten megkövetelhetők. Ennek kapcsán megkísérlek választ keresni arra, hogy a feltételezett marxista igazságossági koncepció jegyében mely társadalmi egyenlőségek és egyenlőtlenségek tekinthetők a jelenben és a közeljövőben igazságosaknak, illetve igazságtalanoknak. Nem egy kérdésben – nyitottsága miatt – csak magát a problémát jelzem majd.

Tisztában vagyok azzal is, hogy álláspontom több kérdésben csak egyéni nézetnek tekinthető és számos feltételezésem további megerősítésre szorul, azonban az igazságossági kutatások jelenlegi fejlettségi szintjén talán az is előrelépés, ha még nem teljesen megalapozott elképzeléseket is ismertetek.

Az elemzésnél alapvető módszertani elvnek tekintem azt, hogy a szocialista átalakulást *történelmi folyamatként* fogjam fel, amelyben – ha igen ellentmondásosan is, de – megkezdődött egy új társadalmi-gazdasági alakulat kiépítése, beleértve annak összes, az emberi viszonyokat érintő változásait. S ugyancsak módszertani kiindulópontom, hogy a szocialista fejlődés igazságossági vonatkozásait nem az igazságosság-igazságtalanság dichotómiája szerint, hanem egy sok fokozatú skála segítségével értékelem, amelyben *értékként* jelenik meg ami az előzőhöz képest *kevésbé igazságtalan*, illetve *igazságosabb*.

3.1. A MAGYAR SZOCIALISTA ÁTALAKULÁS ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG VISZONYÁRA VONATKOZÓ ÁLTALÁNOS TÉZISEK

Az igazságosság és a szocialista átalakulás egymáshoz való viszonyát alapjában kétféle módon, kétféle kérdésfeltevés alapján lehet megközelíteni. Az egyik kérdés így hangzik: „*Milyennek kell lennie az igazságosságnak, hogy szocialista legyen?*", a másik kérdés pont a fordítottját tar-

talmazza: *„Milyennek kell lennie a szocializmusnak, hogy igazságos legyen?"*

Úgy gondolom, hogy mindkét megközelítés a maga nemében létjogosult, s ezért az elemzésnél mind a kettőt alkalmazni kell. Az elsőre azért van szükség, mert a marxi alapgondolatok jegyében az igazságossági normák nem örök, társadalom feletti posztulátumok, hanem társadalmanként változóak, a korral adekvátak, a társadalmi-történeti feltételektől függőek. Ezért jogos azt vizsgálni, hogy a szocialista átalakulás során más alapvető társadalmi célkitűzésekkel és értékekkel összhangban (és időnként velük való ellentmondásban) milyen igazságossági normák kerültek előtérbe, hogyan változott jelentőségük. Ennél a megközelítésnél a hangsúly azon van, hogy az igazságosságnak, mint az alapértékek egyikének – korántsem önkényesen, de – tükröznie kell a társadalom változó szükségleteit.

De létjogosultsága van a második megközelítésnek is. Nemcsak azt szükséges megvizsgálni, hogy milyen igazságossági követelményekre – és realizálódásra – van szüksége a fejlődés különböző szakaszaiban a szocialista átalakulásnak, hanem azt is, hogy az ismertetett igazságossági kritériumok jegyében hogyan mérhető a szocialista átalakulás, mennyire igazságos, illetve mennyire igazságosnak kellene lennie a kialakuló szocialista társadalomnak.

Célszerűségi okokból a két megközelítést nem különválasztva, hanem együtt alkalmazzuk.

Mindkét kérdésre az etika szemszögéből próbálok először általános válaszokat keresni, előtérben tehát az áll majd, hogy minek *kellene lennie* és ennek fényében vetjük majd össze – igen vázlatosan – a „Sollen"-t a „Sein"-nel. Ugyanakkor, ahogy az elemzésből kiderül, arra törekszem, hogy a „Sollen"-ek történetiek legyenek, ne szakadjanak el a valóságtól.

Ennek alapján a következő tézisek felállítását tartom célszerűnek:

1. A szocialista átalakulás és a társadalmi igazságosságra való törekvés, illetve annak a realizálása *az egész* és *a rész viszonyában kell, hogy álljanak egymással.* Az igazságosság azonban nem önálló résztotalitás az egészen belül, hanem olyan részmozzanat, amely más részekhez kapcsolódva, azok sajátos elemeként, azokat áthatva jelenik meg.

A szocialista átalakulás lényegesen *több* és számos vonatkozásban *más*, mint az előző társadalomhoz képest igazságosabb társadalmi viszonyok létrehozása. Az igazságossági követeléseket be kell ágyazni a szocialista építés célkitűzései közé.

Az első tézis arra hivatott, hogy első megközelítésben meghatározza az igazságossági követelmények és azok realizálásának helyét a szocialista átalakulásban. A „rész-egész" viszony arra utal, hogy a szocialista átalakulás alapvető feladatai lényegesen sokrétűbbek, dimenzionáltabbak, mintsem hogy azokat le lehetne szűkíteni a társadalom igazságosabbá tételének egyébként jelentős és elengedhetetlen feladatára. A szocializmus építésének programja mint „egész" a különböző szakaszokban elsődlegesen nem az igazságosság által motivált, hanem a – marxi tanítások szellemében – a társadalom alapvető gazdasági-politikai stb. folyamatai, szükségletei, igényei által determinált. Így pl. hazánkban az ipari és mezőgazdasági termelés felélesztése, az ország újjáépítése, a szocializmus anyagi-technikai bázisának fokozatos megteremtése (az extenzív, majd intenzív iparfejlesztés), a mezőgazdaság szocialista átalakítása a dolog lényegénél fogva elsődlegesen a társadalom szükségleteinek közvetlen vagy közvetett kielégítése szempontjából fontos gazdasági és nem igazságossági célkitűzéseket szolgált, noha közvetlenül vagy közvetve voltak és (vannak) igazságossági vonatkozásaik is. Így pl. a szocialista iparosítás éppúgy hozzájárult bizonyos alapvető (a város és a falu, a főváros és más városok, az egyes társadalmi rétegek közötti) különbségek, illetve egyenlőtlenségek csökkentéséhez (még ha a folyamat sok szempontból ellentmondásos is volt), mint a mezőgazdaság szocialista átalakítása és intenzív fejlődése.

Sőt még azoknál a célkitűzéseknél is, amelyeknél nagyobb szerepet játszik az igazságosság, sem állítható, hogy az igazságosságra való törekvés egyetlen determinánsként funkcionált volna. Így pl. a földosztásnál, illetve az államosításoknál is nemcsak annak volt szerepe, hogy mindkettő „történelmi igazságtételt" jelentett (alapvető tulajdoni egyenlőtlenségeket számolt fel, amit a jelszavak is kifejeztek: „A föld azé, aki megműveli"), hanem egyben fontos politikai célkitűzéseket is szolgált; a parasztság, illetve a munkásság jelentős részének megnyerését, a földbirtokosok és a tőkések gazdasági hatalmának megtörését.

2. Az igazságosság *a szocialista átalakulás szerves és elengedhetetlen része kell, hogy legyen*, a szocializmus építésének minden szakaszán szükséges, hogy a társadalompolitikai irányelvekben és programokban igazságossági követelések is helyet kapjanak. A szocializmus számára az igazságosság alapvető érték, ezért tudatosan arra kell törekedni, hogy a szocialista viszonyok egyre igazságosabbá váljanak. Továbbmenően, ha az előbbi fejezetben vázolt igazságossági koncepciót fogad-

juk el alapként, akkor a szocialista átalakulás *egyik legfontosabb stratégiai célja* az kell hogy legyen, hogy megteremtsék az ember nembeli lényege össztársadalmi szintű kibontakoztatásának, az igazságosság minőségileg új szakaszának feltételeit. Másként kifejezve alapvető stratégiai cél az elidegenedés különböző (továbbélő és újonnan termelődő) formáinak leküzdése, egy humanizált emberi társadalom létrehozása.

E tézis indoklásánál – nézetem szerint – először azokból a megváltozott társadalmi-történeti körülményekből kell kiindulni, amelyek a XX. század második felét (a XIX. századi és a század eleji viszonyokhoz képest) jellemzik. Úgy gondolom, hogy Marx és Engels idején, de még a XX. század elején, Lenin korában is, a munkásmozgalomnak a szocializmus szükségessége melletti érvelése jobban épülhetett elsődlegesen gazdasági indokokra, mint a jelenkorban. Marx és Engels, de még Lenin is abból indulhattak ki a szocialista átalakulás szükségességének megalapozásánál, hogy a Marx által „A tőké"-ben feltárt törvények jegyében a gazdasági fejlődés a termelőeszközök társadalmasítását (a „kisajátítók kisajátítását") igényli. A kapitalizmus gazdasági válságai, az imperializmus általános válsága arról tanúskodnak, hogyha a kapitalizmus nem is omlik önmagától össze, ellentmondásai következtében túlélte magát, a jövő a szocializmusé, az új típusú társadalomé, amely Lenin feltételezése szerint igen rövid idő alatt bebizonyítja, hogy a termelőerők lényegesen gyorsabb ütemű fejlődését képes biztosítani, mint a kapitalizmus.

A XX. századi fejlődés nem változtatott ugyan a marxi elemzés alapigazságán, ám annyiban módosított az értékelésén, hogy kiderült: a kapitalizmus „túléltsége" és a szocializmus fölénye is – a szocialista országok létrejöttével és fejlődésével fémjelzett történelmi jelentőségű változások ellenére – csak egy hosszú történelmi periódusban bizonyosodhat be. Másképpen megfogalmazva: a fejlett kapitalista országok képesek voltak termelőerőik (és bizonyos fokig termelési viszonyaik) megújítására, másrészről a szocialista országok – részben történeti okok következtében – még nem tudták bebizonyítani, hogy a szocialista gazdaság versenyképesebb, mint a kapitalista, magasabb produktivitást stb. tud biztosítani.

Ilyen körülmények között a kapitalizmus elemzésénél óhatatlanul nagyobb szerepet kell kapnia azoknak a negatív emberi-társadalmi következményeknek, amelyek az adott társadalmi-gazdasági formáció tartós velejárói. Így többek között az elidegenedés XX. századi formáinak, a manipulációnak és természetszerűen a társadalmi igazságtalanság különböző (nemcsak az elosztásban megnyilvánuló) formáinak.

És fordítva, a szocializmus értékei között hangsúlyozottabban kell (vagy inkább kellene) szerepelnie az igazságosságnak, és más, az ún. „életminőséggel" összefüggő jellemzőknek. Alapvető célkitűzésnek kell lennie, hogyha a szocializmus (minden gazdasági előrehaladás ellenére) – előreláthatólag még hosszú ideig – nem képes a maga fölényét gazdasági szinten bebizonyítani, akkor legalább az „életminőség" és ezzel együtt az igazságosság vonatkozásában próbálja felülmúlni a kapitalizmust. Ezért a szocializmus „nemzetközi presztízse", de belső elfogadottsága szempontjából is alapvető jelentőségű lenne annak reális, tényeken alapuló dokumentálása, hogy a szocializmus az élet különböző területein egyértelműbben igazságosabb rend, mint a kapitalizmus. Ehhez azonban természetszerűen olyan „igazságossági mérlegre" lenne szükség, amely ezt a feltételezést kellően alátámasztja.*

3. Az igazságosabb társadalmi viszonyok kialakítása nemcsak puszta elhatározás, egy meghatározott igazságossági koncepció realizálására irányuló szándék kérdése, hanem hosszas *társadalmi-történeti* folyamat, amelynek *objektív feltételei* vannak. Ezért a szocialista átalakulás igazságossági elképzeléseinek igazodnia kell a történelmi realitásokhoz, kidolgozásuknál egyaránt figyelembe kell venni a közeli és távolabbi lehetőségeket.

Ez a tézis tulajdonképpen – az előző kettőre épülve – az igazságossági probléma *materialista* és *történeti* megközelítésének szükségességét mondja ki. Ennek jegyében a további kutatások egyik feladata az lenne, hogy végighaladva a magyar szocialista átalakulás különböző fázisain – megközelítően – feltárják, hogy egy-egy periódusban milyen igazságossági követelmények állottak előtérben és hogyan változtak azok, és egyben értékeljék azt, hogy a moralitás szempontjából – az adott lehetőségeket figyelembe véve – történt-e kellő előrehaladás az igazságosabb társadalmi viszonyok felé. Ennek elvégzésére azonban – e fejezet bevezetőjében vázolt nehézségek miatt – nem vállalkozhatunk.

A történetiség elvét kell érvényesítenünk akkor is, amikor megvizsgáljuk, hogy a szocialista átalakulás során milyen mértékben jönnek létre (vagy hiányoznak még) a feltételei annak, hogy az igazságosságnak

* A kérdés lényege tehát korántsem az, hogy a szocializmus propagandájában és agitációjában nagyobb súlyt kellene helyezni az igazságossági mozzanatokra (noha ennek is megvan a jelentősége), hanem sokkal inkább az, hogy az eddiginél lényegesen jobban kellene törekedni arra, hogy a szocializmus valóságos „igazságossági mérlege" az eddiginél jóval kedvezőbb legyen.

az ember nembeli lényegére épülő alapformája széles mértékben kibontakoztatódhasson. Ha ugyanis, elemezve az ember nembeli lényegéhez tartozó vonásokat (lehetőségeket), pl. arra a következtetésre jutunk, hogy a magyar társadalom fejlődésének jelenlegi szakaszán (és előreláthatólag még hosszú ideig) nincsenek meg a társadalmi feltételei annak, hogy az emberek – össztársadalmi volumenben – pl. munkájukkal azonosuljanak, akkor a történetiség jegyében nemcsak ezt a negatívumot kell kimondanunk, hanem azt is szemügyre kell venni, hogy *milyen út vezet* el ennek az alapvető igazságossági követelménynek tömegméretű érvényesítéséhez, mi az, amit ebben a vonatkozásban már most igazságossági elvként meg lehet fogalmazni (és amelynek megvalósítására törekedni kell), hogyan lehet már a jelenlegi periódusban csökkenteni azokat az igazságtalanságokat, amelyek abból erednek, hogy a munkában való önkibontakoztatás lehetőségei csak az emberek egy része számára biztosított.

4. A szocialista átalakulás és a társadalmi igazságosság *bonyolult, ellentmondásos viszonyban* állnak egymással: összekapcsolódhatnak egymással, *erősíthetik* egymást, fejlődésüknek fő vonalakban egybe kell esnie, de *divergencia* is létrejöhet közöttük, amelynek többféle kimenetelű megoldása lehetséges és kívánatos. Viszonyuk egyik jellegzetessége, hogy az igazságossági követelmények ott és akkor kapnak nagyobb hangsúlyt a társadalomirányítás szintjén, ahol és amikor valamilyen alapvető *gazdasági, politikai* vagy egyéb *érdek* kapcsolódik össze az igazságossággal, és fordítva, a divergencia mögött rendszerint érdekösszeütközés, érdeksérelem húzódik meg.

Divergencia esetén konkrét körülmények alapján döntendő el, hogy az ellentmondó értékek közül melyiket kell *előnyben részesíteni*. Ebben a vonatkozásban el kell kerülni két szélsőséget: egyrészt a „Fiat justitia, pereat mundus" típusú állásfoglalást, amely a konkrét összeütközéstől függetlenül mindenütt és mindenkor az igazságosságot részesíti előnyben.

De el kell kerülni a másik végletet is, amely ütközés esetén mindig az igazságosságtól eltérő értéknek biztosít preferenciát, mi több: arra hivatkozva, hogy ami a szocialista építés érdekében áll, az eleve igazságos, s ezen az alapon az igazságostól eltérő tevékenységet is igazságosnak minősíti. A marxista etika fontos alapelve, hogy az igazságosság (miként más szocialista erkölcsi kategória sem) nem esik automatikusan egybe a szocialista építést elősegítő magatartással vagy intézkedéssel, ha úgy tetszik a társadalmilag hasznossal, hanem el is térhet tőle.

Néhány példát arra, hogy mikor helyes – részben – más értékeket előnyben részesíteni és mikor nem.

Az első példa a nemzetközi élet területéről való, Magyarországnak a vele határos szocialista országokhoz való viszonyára vonatkozik. A szocialista Magyarország kapcsolatait a szomszédos szocialista országok viszonylatában bizonyos alapelvek, értékek vezérlik. Ilyenek a béke megőrzése, a szocialista országok közötti gazdasági, politikai, katonai, kulturális stb. együttműködés fejlesztése, a népek közötti barátság ápolása. Ezeket az értékeket a magyar kormányzat – helyesen – fontosabbnak tartja, mint annak vizsgálatát, hogy határai, amelyek – részben – nem felelnek meg az etnikai elveknek, igazságosak-e. Ezért nem az irredentizmust állítja politikája előterébe, hanem – más európai országokhoz hasonlóan – elfogadja a „status quo" elvét, elismeri, hogy a szomszédos országokkal szemben nincsenek területi követelései.*

A másik példa népesedéspolitikai. A családi pótlék rendszerének az egyik sajátossága Magyarországon, hogy a szülők csak két vagy annál több gyermek után kapnak családi pótlékot. Ennek az immár több évtizedes intézkedésnek társadalompolitikai intenciója világos: azzal kívánja ösztönözni a szülőket – legalább – két gyermek vállalására, hogy egy gyermeket még nem „honorál" családi pótlékkal. A valóságos – vagy vélt – népesedési érdekre épülő intézkedés itt nyilvánvalóan ütközik az igazságossággal, mert azonosan ítéli meg azokat, akiknek egyáltalában nincs gyermekük és azokat, akiknek egy gyermekük van, noha az utóbbiak terhei lényegesen nagyobbak.**

Az igazságosság háttérbe szorítása – nézetem szerint – ebben az esetben nem indokolt, az – esetleges – igen szerény népesedési előny nem kompenzálja az igazságtalanságot. Már csak azért sem, mert ugyanez az anyagi motiváció vissza is üthet, visszatarthat az egy gyermek vállalásától.

A harmadik példa a munkanélküliség megakadályozása. A magyar közgazdászok egy részének az a meggyőződése, hogy egy szerény mértékű, ún. „kordában tartott" munkanélküliség népgazdaságilag hasznos

* Más kérdés, hogy Magyarország természetesen nem lehet közömbös abban a kérdésben, hogy a magyar nemzeti kisebbségekkel szemben igazságosan járnak-e el a szocialista országokban, megkapják-e azokat a jogokat, amelyek a más országokban élő nemzetiségeket megilletik.

** A vélt kifejezés arra vonatkozik, hogy kevés ember vállal azért második gyereket, mert akkor már igényt tarthat a jövedelemkiegészítésre.

lenne, többek között azért, mert jelentős mértékben növelné a munkafegyelmet. Ugyanakkor a munkanélküliség a moralitás oldaláról: sajátos igazságtalanság. A munkához való jog az ember alapvető jogaihoz tartozik, amely az embert nem teljesítménye vagy érdemei alapján, hanem ember voltánál fogva illeti meg. Ezért társadalmi igazságtalanság, ha az emberek egy része gazdasági okokból meg van fosztva attól, hogy munkával keresse meg kenyerét.

Ennél a kollíziónál az igazságosság részesül előnyben, a munkához való jogot Magyarországon, egyes helyeken még mesterségesen is – rejtett belső munkanélküliség árán is – biztosítják. Az igazság kedvéért azonban hozzá kell tenni, hogy ebben nemcsak az igazságosság értékelése játszik közre, hanem az a törekvés is, hogy elkerüljék azokat a kedvezőtlen politikai következményeket, amelyek a munkanélküliség létrejöttével bekövetkeznének. Noha az igazságosság előnyben részesítésével egyet lehet érteni, az ellentmondás igazi megoldása az lenne, hogyha különböző ösztönzők alkalmazásával munkanélküliség nélkül is meg lehetne erősíteni a munkafegyelmet.

A felsorolt – jelentőségükben különböző fajsúlyú – példákból kiderül, hogy a lehetséges konfliktusok s azok megoldása igen eltérő lehet a kompromisszumtól a helyes, illetve helytelen előnyben részesítéséig. A szocialista átalakulás igazságossági problémáit kutatók egyik elméleti feladata lenne ezek részletes feltárása és a konfliktusok lehetséges megoldásainak kidolgozása.

5. A szocialista átalakulás során nemcsak az ebben az irányban ható gazdasági, politikai, népesedési stb. törekvések, igények kerülhetnek ellentmondásba az igazságosság különböző formáival, hanem *kollíziók* jöhetnek létre *az igazságosságon belül* is, az igazságosság egyes megnyilvánulásai között. Ez szükségszerű következménye annak, hogy az igazságosság ebben a történelmi periódusban is rendkívül *sokrétű, heterogén*, az élet legkülönbözőbb területein *eltérő tartalommal jelentkező kategória.*

A sokrétűség önmagában – elvontan – még nem vezetne ellentmondáshoz, ha az puszta „egymásmellettiségben" nyilvánulna meg. A valóságban a különböző igazságossági relációk nem egy esetben egymást áthatva, sőt keresztezve érvényesülnek. A konfliktusok egyik alapformája abból az ellentmondásosságból ered, hogy az igazságosság a szocialista építés során is nemcsak a társadalmi egyenlőségre való törekvést foglalja magában, hanem bizonyos fokig és bizonyos formában a társadalmi egyenlőtlenséget is. Amíg ezek különböző szférákban jelennek meg, addig ez nem

okoz konfliktust, így pl. az emberi alapjogokban való egyenlő részesedés nem keresztezi azt, hogy az emberek – egyenlőtlen – jövedelme igazságosan tükrözi azt a különbséget, amely teljesítményük eltéréséből fakad. Amikor azonban az – igazságos – egyenlőség és egyenlőtlenség *ugyanarra* a szférára vonatkozik, akkor „fel van adva a lecke" az igazságosság teoretikusainak, hogy hogyan lehet a kettőt összeegyeztetni. Ez az ellentmondás talán legpregnánsabban a jövedelmi viszonyok és az életmód szférájában nyilvánul meg. A szocialista átalakulás során ugyanis egyrészt arra kell törekedni, hogy a társadalmi rétegek közötti életmódbeli, anyagi, kulturális stb. egyenlőtlenségek csökkenjenek, nivellálódjanak, másrészt arra is, hogy a munka szerinti elosztás az eddiginél lényegesen következetesebben érvényesüljön, holott ez a rétegek közötti, illetve az egyes rétegeken belüli jövedelmi különbségek növekedéséhez vezet. A konfliktust az okozza, hogy ebben az esetben mind az egyenlőtlenségek csökkentésére, mind a növelésére vonatkozó követelmény – különböző elvek alapján – egyaránt igazságos. A konfliktus feloldásának lehetőségeire a későbbiekben térek vissza.*

* Nem véletlen, hogy a szociológusok és a közgazdászok körében egymástól lényegesen eltérő véleményeket találhatunk arról, hogy a szocialista társadalomnak döntően csak a társadalmi egyenlőség irányában kell fejlődnie vagy pedig a szocialista fejlődés szükségszerűen ellentétes tendenciákat foglal magában, a társadalmi egyenlőtlenségek bizonyos fajtáinak növekedése tehát nem rendellenesség, deviancia.

A szerzők zöme az első álláspontho z áll közel. Így pl. a „Közoktatási rendszer és a társadalmi struktúra" c. tanulmány szerzői (Gazsó Ferenc, Csákó Mihály, Liskó Ilona, Molnár Péter) úgy vélik, hogy „a szocialista társadalomnak az egyenlőség irányában kell fejlődnie". (Társadalmi struktúránk fejlődése. II. Rétegződés, mobilitás, egyenlőtlenség. MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete 1979. 95. old.)

Hasonlóképpen vélekedik Kozma Ferenc, aki kiemeli, hogy az életszínvonal fejlődésének az egyes rétegek közötti nivellálódás irányában kell haladnia. „A szocialista életmódot az életszínvonal kiegyenlítődésére való törekvés jellemzi. Ez azt jelenti, hogy származási és vagyoni tényezők – szervezett és tudatos küzdelem nyomán – egyre kevésbé befolyásolják az egyének és rétegek életszínvonala közötti különbségeket." Megállapítja azt is, hogy az utóbbi években megnőtt a különbség a legalacsonyabb és a legmagasabb jövedelmű rétegek között és ennek csökkentése lenne kívánatos. (*Kozma Ferenc:* Jólét szocialista módon. Kossuth Könyvkiadó 1979. 63. old.)

Ugyancsak ebben az irányban foglal állást Ferge Zsuzsa, aki behatóan foglalkozik a megvalósítás módozataival is. „...távlati célkitűzéseink tárgyát jelentő struktúra felé akkor tudunk közelíteni, ha a társadalmi rétegek közötti, lényegében a munkamegosztáson belüli és ahhoz kapcsolódó egyenlőtlenség jellegű különbségek csökkennek. Ez a folyamat egy meghatározott jellegű csoportmobilitás – a kollektív mobilitás – létét tételezi fel, amelynek során minden réteg helyzete javul, de a ma kedvezőtlenebb

De következik az ellentmondásosság abból is, hogy társadalmi és egyéni szinten az igazságosság viszonylag ritkábban nyilvánul meg dichotom formájában, vagyis úgy, hogy az átalakulás, az intézmények, a döntések, az emberi magatartások teljesen igazságosak vagy teljesen igazságtalanok, hanem az esetek többségében ellentmondásosan (viszonyfogalommal kifejezhetően) funkcionál, vagyis többé vagy kevésbé igazságosként. Ami azonban *igazságosabb* – de nem igazságos – az egyúttal (részben) *még igazságtalan is.* Ennek a konfliktustípusnak klasszikus modellje a „Kaukázusi krétakör" híres dilemmája. Az „egy gyerek – két anya" konfliktust – függetlenül attól, hogy egy gyereknek csak egy vér szerinti anyja lehet – már csak viszonylag igazságosan lehet eldönteni, ha mindkét anya megalapozottan formál jogot a gyerekre (pl. azon a címen, hogy szülték vagy nevelték a gyermeket). Mindazokban az esetekben azonban, amikor az „egy"-hez nem egy, hanem „kettő" vagy „több" kapcsolódik közel egyenlő vagy egyenlő alappal, a konfliktus rendszerint csak viszonyított formában oldható meg, amelynél a viszonylag igazságosabb döntés – ha egyáltalán van ilyen – relatív igazságtalanságokkal párosul. Családjogi szinten ilyen konfliktus, ha egy válásnál az anya és az apa egyformán megérdemli a gyermeket (mert mindkettő megtette a tőle elvárhatót a gyerek gondozásában és nevelésében), de a gyereket csak az egyik számára lehet odaítélni.

Ezek a konfliktusok az élet legkülönfélébb területein okoznak gondot az igazságosabban dönteni akaróknak. A probléma mindenütt jelentkezik, ahol „kevesebbet" kell „szétosztani" „több", arra egyaránt érdemes ember között. Egyaránt megfigyelhető ez a probléma a középiskolai, főiskolai, egyetemi felvételeknél, a kollégiumi stb. helyek szétosztásánál, és még szélesebben annál a kérdésnél, hogy kik számára ad a társadalom lehetőséget, hogy olyan munkához (és a hozzá szükséges képzettséghez) jussanak, amellyel képesek azonosulni.

helyzetűek feltételei gyorsabb ütemben módosulnak, mint a jobb helyzetűeké." (*Ferge Zsuzsa:* A társadalompolitika fogalmáról. In: Társadalompolitikai tanulmányok. Gondolat Könyvkiadó 1980. 83. old.)

Ezzel szemben Kolosi Tamás más szociológusok (elsősorban a hatvanas években megjelent) munkáit bírálva kiemeli, hogy „nem szabad a szocialista társadalom fejlődését csak az egyenlőség felé való haladásnak tekinteni", és ennek jegyében minden társadalmi egyenlőtlenséget rendellenességként értékelni. (*Kolosi Tamás:* Társadalmi struktúra és a szocializmus. Kossuth Könyvkiadó 1974. 33. old.)

6. A szocialista átalakulás korszakában az igazságtalanság különböző formáinak egy része fennmarad, sőt újonnan reprodukálódik és egyes viszonylatokban tömegméretekben jelentkezik. Ezért az *igazságtalanságok elleni küzdelmet* nem lehet a spontaneitásra bízni és az egyének magánügyének tekinteni, hanem *tudatosított társadalmi feladattá* kell válnia. Annál is inkább, mert egy társadalom *„igazságossági mérlege"*, az adott formáció egyik jelentős *fokmérője*, nemcsak az igazságosság mértékét fejezi ki, hanem az igazságosság és igazságtalanság arányát is.

Ezenfelül a szocialista építés hazánkban (de feltehetően más szocialista országokban is) arról tanúskodik, hogy a hatalmi pozícióból elkövetett igazságtalanságok nemcsak súlyos erkölcsi károkat okoznak, hanem rendkívül rossz visszhangot szülnek, társadalmi feszültséget okoznak, politikailag is eltávolítanak számos embert a szocializmustól.*

7. A társadalom szocialista átalakításánál nemcsak a társadalmi igazságosság, hanem az *egyénekre vonatkozó igazságosság* érvényesülésére is nagy gondot kell fordítani. Ez azonban korántsem két teljesen különálló szféra, mert a társadalmi viszonyok (intézmények, jogszabályok stb.) igazságosabbá tétele nemcsak a társadalmi osztályokat és rétegeket érinti, hanem ezen keresztül a hozzájuk tartozó egyéneket is. Ha a társadalom arra törekszik, hogy bizonyos társadalmi egyenlőtlenségeket (pl. rangbeli pozicionális, műveltségbeli) felszámoljon, vagy esélyegyenlőséget teremtsen a felnövekvő nemzedék számára, akkor ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy azok az egyének, akiknek az egyenlőtlenségekből káruk, hátrányuk származott, jobb körülmények közé jutnak, helyzetük igazságosabbá válik.

Ugyanakkor az egyének életét átszövik olyan igazságossági relációk is, amelyek – legalábbis közvetlenül – nem függvényei a társadalmi egyenlőtlenségek csökkentésének, illetve felszámolásának. Ezekben a kapcsolatokban rendszerint az egyén áll szemben egy (vagy több) másik egyénnel, de előfordulhat az is, hogy az egyén valamelyik intézménnyel kap-

* Gondoljunk pl. a törvénysértő perek hatására, az általuk okozott bizalmi válságra. De – ha kisebb nagyságrenddel is – ide sorolhatók az ötvenes évek elején foganatosított kitelepítések is. Ezeknél nemcsak maga a kitelepítés ténye volt az igazságosság szempontjából megkérdőjelezhető, hanem az is, hogy többnyire olyan emberekkel szemben alkalmazták, akik a Horthy-korszakban ugyan fontos funkcióban voltak, de a kitelepítés idején nem tettek semmi törvénybe ütközőt. Fokozta az igazságtalanságot, hogy nemcsak az illetőket telepítették ki, hanem családjukat is.

csolatban „keresi az igazságát" (értsd ügyének vagy magatartásának igazságos elbírálását). Előbbire példa a korrupt ügyintézés, amely egyéneket juttathat indokolatlan előnyökhöz, illetve hátrányos helyzetbe juttathat másokat. (A feltételes mód mindössze arra utalt, hogy van a korrupciónak olyan válfaja is, amikor az egyén jogos kérelme sajnos már csak korrupció révén valósulhat meg.) Az utóbbira példa, hogy nyerhet-e pert magánszemély az állammal szemben. (Az ötvenes években, a társadalmi érdek rosszul értelmezett prioritása jegyében az egyének rendszerint akkor is elveszíthették perüket, ha ügyük igazságos volt.)

Viszonylag külön kategóriát képeznek azok az egyéneket érő igazságtalanságok, amelyek önmagukban helyes, átfogó társadalmi intézkedések „melléktermékeként" jönnek létre. Természetszerű, hogy minden jelentős társadalmi átalakulás, amely osztályok, rétegek helyzetének a megváltozását célozza, együtt jár egyéni igazságtalanságokkal, különösen az átlagtól jelentősen eltérő esetekben. Ilyenkor – analogikusan – valami hasonló játszódik le, mint a jogszabályoknál, amelyeknél általában szintén elvonatkoztatnak az individuális különbségektől, és ezért szükségszerűen igazságtalanok az emberek bizonyos hányadával szemben, még akkor is, ha maga a jogszabály – fő vonalában igazságos.

Jelentős elvi kérdés, hogy hogyan kell viszonyulni ezekhez az egyéni igazságtalanságokhoz. Itt alapjában háromféle magatartás képzelhető el. Az első mellékesnek tekinti ezeket az igazságtalanságokat, a társadalmi változások szükségszerű velejáróinak, amelyekkel nem is kell törődni. Alapgondolata egy híres, József Attila-i versrészlet:

„–Ejh, döntsd a tőkét, ne siránkozz,
ne szisszenj minden kis szilánkhoz!
Ha odasujtsz körül a sorshoz,
az úri pusztaság rikoltoz,–
a széles fejsze mosolyog." *(Favágó)*

(József Attila: Döntsd a tőkét, ne siránkozz. Hasonmás kiadás. Akadémiai Kiadó 1980. 9. old.) Ezt a részletet – helytelenül – egyesek úgy értelmezik, hogy a forradalmárnak csak a fadöntésre kell koncentrálnia, a szilánkok – ehhez képest – közömbösek. A szilánkokra ügyelés – ebben az értelmezésben – amolyan kispolgári magatartás.

A második az ellentétes – moralizáló – végletet képviseli, amely visszá-

riad minden jelentős társadalmi átalakulástól, mert az elkerülhetetlenül egyéni igazságtalanságokkal jár.*

E kettővel szemben a harmadik látszik helyesnek, amely az átalakulásokat a maguk egészében szemléli és ebből a horizontból nem esnek ki az egyéni igazságtalanságok sem. Ahogy a jog igazságos alkalmazásához hozzátartozik a *méltányosság*, amely éppen az átlagtól eltérő esetek korrigálására szolgál, úgy a társadalmi átalakulással járó egyéni igazságtalanságokat is a méltányosság szellemében kell orvosolni a lehetőségek határain belül.**

Ilyen jellegű egyéni igazságtalanságokra azonban nemcsak a társadalmi átalakulások kapcsán kerülhet sor, hanem a társadalmi mechanizmus szabályszerű működése során is. Az igazságtalanságokra való „odafigyelés", azok méltányos korrekciója ekkor is szükséges és indokolt.

3.2. NÉHÁNY AKTUÁLIS ÉS TÁVLATI IGAZSÁGOSSÁGI NORMÁRÓL

Vázolva az igazságosság helyéről, szerepéről és jellegéről szóló általános téziseket és elképzeléseket, rá kell térnünk annak a kérdésnek az elemzésére, hogy – megközelítően – melyek a jelenlegi *magyar társadalom igazságossabbá tételének csomópontjai* vagy másként *melyek az „aktuális"*, előtérben lévő *igazságossági normák*, mi segíti elő és mi gátolja érvénye-

* Találóan jellemzi ezt a magatartást Ancsel Éva. „Egyáltalában: Ilyen premisszák birtokában nem lehet gondolkodni a történelemről, csak egyet lehet tenni: arcra borulni a zsitomiri férfiak között, akik egyhangúan kiáltják, hol van a gyengéd forradalom?!" Hol van az a forradalom, amely megvalósítja, hogy „minden lelket számba vegyenek, és elsőosztályú ellátásban részesítsenek". (*Ancsel Éva:* Írás az éthoszról. Kossuth Könyvkiadó 1981. 19. old.)

** Az egyént érő igazságtalanságok jelentőségére világít rá Ancsel Éva „Történelem és alternatívák" c. művében. Idézi Iszak Babel történetét Hlebnyikov vöröskatonáról, aki kilép a bolsevik pártból, mert parancsnoka a párt határozata ellenére sem adja vissza neki fehér ménjét. Babel írása – Ancsel szerint – felfedi: „hogyan méretik meg a mozgalom történeti igazsága (értsd igazságossága) a kis igazságokon, avagy igazságtételeken azok szemében, akik csak Hlebnyikov tudatosságának szintjére jutottak". (*Ancsel Éva:* Történelem és alternatívák. 1980. 124–125. old.) S itt a lényeg nem az, hogy igaza van-e a vöröskatonának, amikor az egyéni igazságtalanság miatt kilép a pártból, hanem az, hogy az egyént ért igazságtalanságok sokak számára – több-kevesebb – joggal a társadalom igazságosságának fokmérőjeként funkcionálnak.

sülésüket és melyek a távlati posztulátumok. Ezt a kérdést a szerző elsődlegesen *kutatói programként*, *megoldható tudományos problémakörként* veti fel, amelynek megválaszolása számos további vizsgálatot igényel. Itt ugyanis igen kevés empirikus kutatási eredmény áll rendelkezésre és az is igen egyenlőtlenül oszlik meg.

Ezek hiányában csak arra vállalkozhatom, hogy bizonyos egyéni elgondolásokat ismertessek, amelyek meglévő, a valóságban érvényesülő tendenciákra épülnek.

Kiinduló hipotézisünk az, hogy az igazságosság problémái az elmúlt három és fél évtizedben a társadalomirányítás szintjén elsődlegesen *a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség* vonatkozásában merültek fel, s a társadalom igazságosabbá tétele elsősorban egyes alapvető társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásában, illetve csökkentésében öltött testet.

A szocialista forradalom legalapvetőbb feladatai közé tartozott bizonyos alapvető *társadalmi egyenlőtlenségek felszámolása* és ezzel együtt egy ún. „történelmi igazságtétel" (ahol az igazság igazságosságot jelent). Ennek főbb mozzanatai a tulajdonviszonyok egyenlőtlenségeinek gyökeres megváltoztatása, az üzemek, bányák stb. államosítása, a földosztás, az új szocialista gazdaság, államhatalom és államigazgatás, művelődésügy kiépítésével kapcsolatos „társadalmi földindulás", az alapvetően felgyorsult társadalmi mobilizáció, számos antidemokratikus fasiszta törvény megszüntetése stb.*

Noha a hatalom megszerzését követő periódusban sikerült bizonyos társadalmi egyenlőtlenségeket (mint pl. a tőke- és a földtulajdonból eredőeket) felszámolni, számos más egyenlőtlenség csökkent ugyan, de továbbra is fennmaradt. És végül vannak egyenlőtlenségek, amelyek újonnan keletkeztek. Ennek alapján jogosnak látszik az a feltételezés, hogy az aktuális és távlati igazságossági célkitűzéseknél is az elsődleges meghatározó elem szintén a társadalmi egyenlőtlenségek zömének csökkentése, illetve leküzdése. (A zöm kifejezés arra utal, hogy az előző fejezet konklúziói alapján nem minden társadalmi egyenlőtlenség esik az igazságtalan egyenlőtlenségek kategóriájába, és ez – mint látni fogjuk – a szocialista átalakulás viszonyaira is érvényes.)

– Az aktuális és távlati igazságossági célkitűzéseket rendkívül nehéz egy-

* A társadalmi egyenlőtlenség felszámolásának mozzanataival részletesen foglalkozik Kiss Arthur. (Lásd *Kiss Arthur:* A szocializmus és a társadalmi egyenlőtlenség néhány problémája. Magyar Filozófiai Szemle, 1971/3–4. sz. 345–346. old.)

mástól elhatárolni. Egyrészt azért, mert objektíven a jelenleg előtérben álló normák – minden valószínűség szerint – még hosszú ideig aktuálisak maradnak s ennyiben részeivé válnak a távlati normáknak. Másrészről azok az igazságossági normák, amelyek elsősorban a jövő igazságossági normái, nem hiányoznak a jelenben sem, bizonyos keretek között már ma is érvényesülnek, ha közvetlen szerepük kisebb is. Továbbá – ami igen lényeges – ezek a normák, ha nem is teljesen koherensek egymással, szoros összefüggésben állnak egymással. A jelenleg előtérben álló igazságossági normák bizonyos fokig előkészítik az utat a jövőben aktuálisabbá váló igazságossági normák szélesebb érvényesülése számára.

Úgy gondolom – hogy jelenleg az alábbi, egymással összefüggő és kölcsönhatásban lévő, nemegyszer egymásból következő társadalmi egyenlőtlenségek csökkentése áll előtérben: *az esélyegyenlőtlenségek, a jövedelmek és az életmód vonatkozásában* valamint a *döntési szférában jelentkező bizonyos egyenlőtlenségek visszaszorítása.* Ezen kívül számos más társadalmi egyenlőtlenség csökkentése szintén a jelen feladataihoz tartozik. (Így pl. a város és a falu, a szellemi és a fizikai munka, a férfiak és a nők helyzete közötti egyenlőtlenségek visszaszorítása stb.) Ezek közül az első három területtel kívánok – valamelyest részletesebben – foglalkozni.

3.2.1. AZ ESÉLYEGYENLŐTLENSÉG CSÖKKENTÉSÉVEL KAPCSOLATOS NÉHÁNY IGAZSÁGOSSÁGI PROBLÉMA

A szocialista átalakulás során jelentkező társadalmi egyenlőtlenségek közül az esélyegyenlőtlenség az, amely az emberek életében az egyenlőtlenségek közül *a legkorábban* jelentkezik, s ennyiben kronológiailag az első társadalmi egyenlőtlenség. Forrása részben természeti, részben társadalmi: az egyenlőtlenség ugyanis abból fakad, hogy – Hobbes feltételezésével ellentétben – *az emberek nem születnek egyenlőeknek*, biológiai jellegzetességeikben éppúgy lényeges eltérések találhatók, mint abban, hogy milyen családi körülmények között „látják meg a napvilágot", illetve milyen körülmények között nevelkednek.

A biológiai és társadalmi hátrányok mind forrásukat, mind jellegüket, mind leküzdési lehetőségeiket tekintve lényegesen különböznek egymástól. Közös tárgyalásukat mindössze az indokolja, hogy eltéréseik ellenére egyben közösek, abban, hogy az egyén szempontjából egyaránt fontos *hátrányok.*

Arra a kérdésre, hogy a lényeges eltérésekből eredő *biológiai* és *társadalmi hátrányok* az igazságosság szférájába tartoznak-e, csökkentésük igazságossági feladat-e, történelmileg igen különböző válaszok születtek. Hosszú ideig tartotta magát az a felfogás, amely elsődlegesen magánügynek tekintette különösen a társadalmi hátrányokat és lényegében nem állított a társadalom elé igazságossági normákat.

Ezzel szemben a fejlett polgári társadalmakban megfogalmazódik – ha nem is nyer általános elismerést – az az igény, hogy a társadalmi igazságosságnak része a biológiailag és társadalmilag „defavorizáltak" támogatása.*

A szocialista társadalomnak ehhez az utóbbi vonalhoz kell csatlakoznia, és a születéssel jelentkező esélyegyenlőtlenségek csökkentését *alapvető igazságossági feladatnak* kell tekintenie. Az esélyegyenlőtlenség csökkentése olyan társadalmi célkitűzés, amelynek megvalósítása egyszerre elégít ki egyéni *igazságossági igényeket*, de ugyanakkor egybeesik bizonyos *alapvető társadalmi érdekekkel* is. (S mint a bevezető tézisekben kiemeltem, az igazságossági követelmények a mi viszonyaink között is akkor kapnak különös hangsúlyt és lehet esélyük a tömegméretű realizálásra, ha összekapcsolódnak bizonyos alapvető gazdasági-politikai stb. érdekekkel.)

Az esélyegyenlőségek csökkentése egyrészt eleget tesz annak – a köztudatban is mélyen élő – igazságossági követelménynek, hogy az embernek ne származzon kára, hátránya valami olyanból, amiről nem tehet, amiben – jogászi kifejezéssel – vétlen. De eleget tesz annak az elméleti posztulátumnak is, hogy a társadalomnak arra kell törekednie, hogy elhárítsa azokat az akadályokat, amelyek az embereket meggátolják abban, hogy – nembeliségüket, itt – képességeiket kibontakoztathassák. (Ez utóbbit azért szükséges aláhúzni, mert a defavorizáltság esetében nemcsak az a hátrány éri [érheti] az illetőket, hogy az elosztásnál kisebb lesz a részesedésük, hanem az is – sőt elsődlegesen az –, hogy kisebbek a lehetőségeik arra, hogy a társadalmi munkamegosztásban képességeiknek megfelelő helyet foglaljanak el.)

* Ennek jegyében a fejlett polgári államokban számos intézkedést is tesznek egyes idevágó egyenlőtlenségek csökkentésére, miközben egy ellenkező tendencia is érvényesül: különösen a társadalmi hátrányok esetében, amelyek gyakran nemhogy nem csökkennek, hanem még növekednek is az iskolarendszer sajátosságai következtében. Bővebben ír erről pl. *P. Bourdieu* „A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése" c. művében.

Az esélyegyenlőtlenségek csökkentésének elsődleges társadalmi (gazdasági-politikai stb.) haszna abban nyilvánul meg, hogy elősegíti, hogy „mindenki a képességeinek megfelelő helyre kerüljön", ahol – elvileg – többet tud nyújtani a társadalom számára. Ebben az esetben a mobilizáció tömegméretű érvényesülése következtében az egyén sorsa nem attól függ, hogy milyen családba született, s ez elősegítheti, hogy bizonyos kontraszelekciós hatások nem, vagy csak kevéssé érvényesüljenek a társadalomban.*

Az esélyegyenlőtlenségek csökkentéséhez ezen kívül még más politikai érdekek is fűződnek. Egyrészt kifejeződik benne az, hogy a szocialista átalakulás során külön gondot fordítanak azoknak a társadalmi osztályoknak (a munkásságnak és a parasztságnak) a gyermekeire, akik ennek a társadalomnak elsődleges bázisát képezik. Ez a tényező azonban a későbbiekben, ahogy az állam össznépi jellege erősödik és az egyes társadalmi rétegek közötti különbségek csökkennek, fokozatosan háttérbe szorul. A szocialista építés során azonban egy ellenkező tendencia is jelentkezik, az egyes társadalmi rétegek közötti presztízskülönbség növekedése, és ezzel együtt – egy, a szocializmus eszméitől idegen – társadalmi elkülönülés, amely különösen a társas kapcsolatokban figyelhető meg. Ez utóbbinak egyik lehetséges ellenszere az esélyegyenlőtlenség csökkenése és ennek révén egy erőteljes társadalmi és egyéni mobilitás, amely a társadalmi rétegek megmerevedése ellen hat.

Noha az esélyegyenlőtlenségek csökkentése egyértelmű igazságossági követelménynek látszik, amelynek érvényesítése – az anyagi feltételektől függően – alapvető (és hosszan tartó) társadalmi feladat, van *néhány problémája*, amely az igazságossági elmélet vonatkozásában tisztázást igényel.

Az első probléma magának az igazságossági posztulátumnak az elnevezésével függ össze (noha – mint látni fogjuk – a probléma nem terminológiai, hanem tartalmi). Ez az igazságossági követelmény a szakirodalomban ugyanis általában nem az esélyegyenlőtlenségek csökkentése

* „A mindenki a maga helyére" kifejezés tehát arra utal, hogy igazságosabb – és egyben társadalmilag hasznosabb – ha a különböző képességeket igénylő posztokra az ezekkel rendelkező emberek kerülnek, mintha a jelentős képességeket igénylő helyeket alacsonyabb képességűek töltenék be és fordítva. (Ebben a vonatkozásban itt eltekintünk attól, hogy az eredményes tevékenységnek a képességeken kívül számos más feltétele is van.) A későbbiekben kiderül azonban, hogy a „mindenki a maga helyére" is csak viszonylagos értékű igazságossági követelmény.

címén szokott szerepelni, hanem egy – látszólag – szinonim formában, mint az esélyegyenlőség megteremtése, *esélyegyenlőség biztosítása.* Nézetem szerint az esélyegyenlőség létrehozása tartalmilag nem esik egybe az esélyegyenlőtlenségek csökkentésének posztulátumával. Az utóbbi ugyanis nem az egyenlőtlenségek megszüntetését tűzi ki célul – ez ugyanis irreális, teljesíthetetlen követelmény lenne –, hanem ennél lényegesen szerényebb, de reálisabb célt, az esélyek közelítését, bizonyos igazságtalan egyenlőtlenségek eliminálását.

Miért nem lehet az esélyek – teljes vagy akár csak megközelítő – egyenlőségét célul tűzni? Azért, mert a defavorizáltságból eredő hátrányok eliminálása csak arra irányulhat, hogy a képességek kibontakoztatásának akadályául szolgáló biológiai vagy társadalmi eredetű tényezőket ellensúlyozzuk, de arra már nem, hogy magukat *a képességeket nivelláljuk.* (Nemcsak azért, mert erre nincsenek meg az eszközeink sem, hanem azért is, mert ez társadalmilag káros, retrográd lenne, s az emberek jelentős részénél éppen képességeik kibontakoztatását gátolná meg.) Vagyis törekvéseinket arra kell „korlátozni" – aminek realizálása azonban óriási eredmény lenne és *igazságosabb* viszonyokat szülne –, hogy azoknak az esélyeit tegyük egyenlővé, akik azonos képességekkel rendelkeznek ugyan, de egyik részük (biológiai hátrány, pl. mozgássérülés, nagyothallás stb., vagy társadalmi hátrány, pl. a kedvező családi feltételek, légkör hiánya miatt) társadalmi segítség nélkül nem lenne képes arra, hogy ugyanolyan esélye legyen, mint a másik csoportnak, amelynek tagjait ilyen tényezők nem zavarták. Ezzel azonban a – nagybetűs – Esélyegyenlőség természetesen nem jönne létre, mert továbbra is befolyásolná az esélyeket az, hogy a képességek közötti különbségek fennmaradnak.*

Mindezt részben azért szükséges kiemelni, mert a törekvések ebben a szférában – másokhoz hasonlóan nem az „igazságosságra", hanem csak az előzőhöz képest *igazságosabb viszonyok* megteremtésére irányulhatnak. Van azonban gyakorlati jelentősége is ennek a megkülönböztetésnek. Ha ugyanis – helytelenül – az esélyek egyenlősítését tűzik ki célul, (az esélyegyenlőtlenség csökkentése helyett), akkor ez odavezethet,

* A sportból vett hasonlattal: igazán egyenlő esélye akkor van két versenyzőnek, ha azonos feltételek esetén – megközelítően – azonos képességűek. Kisebb képességkülönbséget ugyan lehet bizonyos akarati és egyéb tényezőkkel egyensúlyozni, de egy bizonyos határon túl a képességkülönbség egyértelműen az esélyek – lényeges – különbségét eredményezi, s ezt a lelkesedés vagy bármi más nem egyenlítheti ki.

hogy az esélyegyenlőséget mesterségesen próbálják megteremteni, azáltal, hogy a képességbeli különbségek nivellálására is törekszenek.*

Holott az esélyegyenlőtlenség csökkentésének egyik alapelve az kell hogy legyen, hogy az esélyeket azáltal kell közelíteni egymáshoz, hogy *a hátrányos helyzetűeket „felemelik"* (tudáshoz, kultúrához juttatják őket, készségeiket kifejlesztik stb.), s nem az, hogy az előnyösebb körülmények között lévőket „lesüllyesztik".

A második probléma, amely az esélyegyenlőtlenség csökkentésével kapcsolatban jelentkezik, arisztotelészi hasonlattal a *„közép"*, a *„mérték" megtalálása*. A probléma érzékeltetéséhez abból kell kiindulnunk, hogy az egyenlőtlenségek csökkentésének számos útja lehetséges attól függően, hogy milyen jellegű az adott egyenlőtlenség. Ha az egyenlőtlenség jogi diszkrimináció következménye, akkor először jogszabályi úton rendezhető a kérdés, azáltal, hogy az új jogszabály eltörli az egyenlőtlenséget, kimondja az egyenlőséget. (Amitől rendszerint még hosszú út vezet el a valóságos egyenjogúsághoz, mivel a jog által is jóváhagyott egyenlőtlenségek társadalmilag meghonosodott és előítéletekkel párosult, szokásokban is rögzült formái lassabban bontódnak le. Gondoljunk pl. a női egyenjogúság megvalósulásának buktatókkal teli folyamatára.) Már itt megfigyelhető az egyenlőtlenség csökkentésének (de akár az egyenlősítésnek) egy *strukturális sajátossága:* az egyenlősítéshez vezető út eszköze *egy sajátos egyenlőtlenség*, amely abban nyilvánul meg, hogy csak a jogilag hátrányos helyzetben lévő kap „plusz jogosítványokat". Ezzel az egyenlőtlenséggel azonban csak beéri a többieket, velük egyenlővé válik a státusa.

Ennek következtében azok számára, akik az egyenjogúságot helyeslik, nem áll elő egy olyan dilemma, hogy vajon nem volt-e túlzott mértékű az itt alkalmazott egyenlőtlenség, nem állt-e elő ennek eredményeképpen egy fordított előjelű egyenlőtlenség. Vagy esetleg (ellenkezőleg) nem volt-e túl alacsony az egyenlőtlenség mértéke, s így az egyenlőtlenség továbbra is fennmarad (habár kisebb formában). A jogi egyenlősítés ugyanis jelzi, hogy – legalábbis jogilag – pont olyan mértékű egyenlőtlenséget alkalmaztak, mint amilyenre az egyenlősítés érdekében szükség volt.

* Ennek eszköze lehet pl. az oktatásban a követelmények és a nívó leszállítása, vagy olyan preferenciák alkalmazása, amelynek következtében a szerényebb képességű hátrányos helyzetűek – mert ilyenek is vannak – „kiszoríthatják" a szebb statisztika érdekében a jobb képességűeket.

Ha azonban az egyenlőtlenség *nem jogi diszkrimináció* folyománya, miként a biológiailag és társadalmilag defavorizáltaknál – akiknek jogi státusa azonos a kedvezőbb helyzetben lévőkkel –, akkor korántsem könnyű azoknak az egyenlőtlenségeknek a meghatározása – a „közép", a „mérték" megtalálása –, amelyek alkalmazása révén elérjük a kívánt célt, a valóban behozható hátrány kiküszöbölését. Itt ugyanis sokkal reálisabban jelentkezik mindkét veszély, egyrészt az eszközök inadekvátsága, elégtelensége, amelynek következtében a hátrányok nem eléggé csökkennek, stagnálnak, sőt esetleg még növekednek is, másrészt a túlzott egyenlőtlenség, amelynek következtében – bizonyos mértékig – ellenkező előjelű igazságtalanság állhat elő.*

A második veszély is elsődlegesen az oktatási rendszeren belül figyelhető meg, különösen a felvételi vizsgákon, amelyek az esélyek lemérésének sajátos eszközei. A felvételi vizsgák – elvontan – akkor működnek igazságosan, ha szűrőjükön azok jutnak keresztül, akik társaiknál képességeik, habitusuk stb. következtében alkalmasabbak az adott szak elvégzésére és a szakma művelésére. Ennek azonban az lenne a feltétele, hogy a defavorizáltak a felvételi vizsga idejéig behoznák lemaradásaikat. Mivel ez gyakorlatilag nem történik meg, a magyarországi felvételi vizsga rendszerek preferenciát biztosítanak a fizikai származású hallgatók számára, hogy így egalizálják a hátrányos helyzetből következő – esetleges – tudásbeli fogyatékosságokat. Ennek jegyében azonban a hátrá-

* Az első veszély elsősorban iskolarendszerünket jellemzi, amelyről a kutatók megállapították, hogy számos pozitív törekvés ellenére sem sikerült eddig elérnie, hogy a társadalmilag defavorizáltak elmaradása iskolai tanulmányaik során csökkenjen. Egy, a hetvenes évek végén végzett átfogó felmérés alapján a kutatók megállapították, hogy az általános iskolában nem csökken, hanem nő a különbség a hátrányos és a kedvezőbb helyzetű gyermekek között. Tanulmányuk egyik konklúziója: „Ha... az egyenlőtlenségeket a közoktatási rendszer leképezi és újratermeli, akkor e jelenség az iskola diszfunkcionális működésének megnyilatkozása, biztos jele annak, hogy a közoktatási rendszer működése nincs összhangban a társadalmi követelményekkel." (*Gazsó Ferenc–Csákó Mihály–Liskó Ilona–Molnár Péter:* Közoktatási rendszer és társadalmi struktúra. 96. old.)

Hasonló következtetésekhez jut Hámori Balázs is, aki szerint „minél demokratikusabb az oktatási rendszer..., annál kevésbé termelődnek újra az egymást követő generációkban ezek az egyenlőtlenségek... ugyanis – ameddig léteznek – behatárolják az ember valódi képességeinek kibontakoztatását, korlátozzák tevékenységüket, és így mind a társadalom, mind az egyén szempontjából nem vagy nagyon nehezen kompenzálható veszteségekhez vezetnek". (*Hámori Balázs:* A szocialista életmód és a gazdaság szférái. Közgazdasági Szemle, 1977. 6. sz. 650. old.)

nyos helyzetet nem individuális elemzés alapján állapítják meg, hanem származási kategóriák szerint, és így nem egyszer olyanok minősülnek hátrányos helyzetűnek, akik nem azok és fordítva. Emellett itt háttérbe szorul az is, hogy milyen lehetőségeik voltak a hátrányos helyzetűeknek defavorizáltságuk leküzdésére, holott az egyes egyéneknek ebből a szempontból is igen eltérőek a körülményeik.

Mindennek következtében ez a rendszer az igazságosság szempontjából ellentmondásos jellegű, egyrészt hozzájárul ahhoz, hogy a defavorizáltak nagyobb mértékben jussanak be az egyetemekre és a főiskolákra, másrészt a nem fizikai származású hallgatók számára ez igazságtalanságot eredményezhet.

Annak konkrét elemzése, hogy hogyan lehet megtalálni a „középet" az esélyegyenlőtlenségek igazságos és eredményes csökkentése érdekében, túlmutat a filozófia illetékességén. Ezért mindössze utalunk arra, hogy a cél elérésének egyrészt *anyagi feltételei* vannak, mind a biológiai, mind a társadalmi defavorizáltság „leküzdéséhez" jelentős anyagi erőfeszítésekre, a biológiailag defavorizáltak esetében külön oktatási intézményekre, munkahelyekre, a társadalmilag hátrányos helyzetűeknél kollégiumokra, külön előkészítőkre stb.-re van szükség. Másrészt a *„szemléleti* feltételek" is nélkülözhetetlenek. Ide tartozik az, hogy milyen helyet foglal el a társadalom értékrendjében a defavorizáltság különböző formáinak leküzdése, így pl. kampányfeladatnak tartják-e a mozgássérültek problémáival való foglalkozást, elfogadja-e a társadalom, hogy a hátrányos helyzetűeknek (nem érdemeik, tevékenységük, hanem helyzetük következtében) – bizonyos értelemben – több jár, s ez egy sajátos egyenlőtlenséget eredményez. Harmadrészt szükséges néhány elméleti és gyakorlati probléma megoldása is. Így pl. sok vita folyik akörül, hogy a jelenlegi iskolarendszer tananyaga és követelményrendszere eleve kedvez-e azoknak, akiknek a családi körülményeik az átlagosnál jobbak és kedvezőtlen-e a hátrányos helyzetűek számára, és ha igen, milyennel kellene helyettesíteni azt.

Végül utalni kell arra is, hogy az esélyegyenlőtlenségek eredményes csökkentése maga is *átmeneti szakasz a társadalom igazságosabbá válásának folyamatában*, mint ahogy átmeneti lépcsőfok annak elérése, hogy „mindenki a maga helyére kerüljön" (amitől egyébként még elég messze vagyunk). Az az állapot, amelyben mindenki a képességeinek (és habitusának) megfelelő munkához (munkakörhöz), státushoz jut, kétségtelenül jelentős előrehaladás és igazságosabb állapot ahhoz képest, amikor

kisebb mértékben áll fenn összefüggés az emberek képessége és egyéb tulajdonságai és az általuk betöltött munkakör, funkció között. Mégis a „mindenki a képességeinek megfelelő helyre kerüljön" elvnek megvan a hátulütője is az igazságosság szempontjából. Ennek az elvnek a – megközelítően – maradéktalan érvényesülése önmagában ugyanis azzal járna, hogy a képességekkel összhangban álló társadalmi munkamegosztás megmerevedne, s ennek következtében a gyenge képességűek egy életreszólóan a kevesebbre értékelt, alacsony társadalmi presztízsű, a munkával való azonosulásra kevés lehetőséget adó tevékenységet végeznék el, szemben a jobb képességűekkel, akiknek a társadalmilag jobban becsült, a munkában való önkibontakoztatásra alkalmasabb tevékenység jutna osztályrészül. Egy ilyen jellegű munkamegosztás – az előző állapotokhoz való lényeges előrelépés ellenére is – még mindig igazságtalanságot is tartalmazna, a munkaterhek és a munkával való azonosulás lehetőségeinek aránytalan elosztását. S ezen csak kismértékben változtatna a technikai fejlődés, amely valamelyest könnyítene az alacsony képességűek munkáján. (Erre a problémára még röviden visszatérünk a munkával való azonosulás mint igazságossági elv tárgyalásánál.)*

Az igazságosság fokozatosságára utaló, a jövőt érintő kitekintés azonban nem feledtetheti, hogy a jelen igazságossági teendői között – előreláthatólag még sokáig – *az esélyegyenlőtlenség csökkentése az aktuális feladat* és ennek módozataira kell a figyelmet fordítani és nem annak a mérlegelése, hogy siker esetén milyen további igazságossági feladatok várnak megoldásra. Már csak azért is, mert az utóbb vázolt probléma együtt járhat ugyan – bár nem kell szükségszerűen együttjárnia – az esélyegyenlőtlenségek leküzdése során létrejövő (sok egyéb feltételtől is függő) „mindenki a maga helyén" állapottal (vagy inkább folyamattal), de az itt leírt – viszonylagos – igazságtalanság már sokkal előbb is jelent-

* Ebben a vonatkozásban – úgy gondolom – el kell térni attól az ismert újszövetségi értékeléstől, amelyet Jézus egy konkrét igazságossági problémával kapcsolatban adott. Egy alkalommal Jézus meglátogatott egy testvérpárt, és míg egyikük Jézus tanításait hallgatta, a másik takarított, mosott, végezte a házimunkát. Amikor az idősebbik testvér méltatlankodott az igazságtalan megosztás miatt, Jézus így válaszolt: „Márta, Márta, sok mindenre gondod van és sok minden nyugtalanít, pedig csak egy a szükséges. Mária a jobbik részt választotta és nem is veszti el soha." (Lukács 10:5) S ha ez a gondolat értelmezhető úgy is, hogy a lélek üdve előbbrevaló a testi szükségletek kielégítésénél, óhatatlanul tartalmazza azt is, hogy egy ilyen típusú munkamegosztás – mivel a fizikai munkát is el kell végeznie valakinek – igazságos.

kezhet. A társadalmi munkamegosztás – nem kívánatos – rögzülése ugyanis akkor is bekövetkezhet, ha koránt sincs „mindenki a maga helyén", mint ahogy ezzel a problémával – ebben a formájában – már ma is szembe kell néznünk.

3.2.2. A JÖVEDELMEK EGYENLŐTLENSÉGÉVEL KAPCSOLATOS EGYES IGAZSÁGOSSÁGI PROBLÉMÁK

Az esélyegyenlőtlenség mellett a jövedelemegyenlőtlenség az a terület, amellyel kapcsolatban számos aktuális igazságossági probléma vetődik fel. A jövedelemegyenlőtlenség az igazságossági elméletek egyik legősibb problémája, amely tulajdonképpen az igazságosság „kezdeteihez" nyúlik vissza. Az igazságosság történetének egyik legrégibb kérdése, hogy igazságosaknak tekinthetők-e azok a kirívó (vagy kevésbé szembetűnő) vagyoni, jövedelmi egyenlőtlenségek, amelyek az osztálytársadalmakat végigkísérik. Ismeretes az is, hogy az igazságossági ítéletek osztályjellege elsősorban abban fejeződött ki, hogy igazságosnak tartották-e (legitimizálták-e) ezeket a különbségeket vagy ellenkezőleg: mélyen igazságtalannak.

A problémát illetően lényegesen könnyebb a múltra, a szocializmus előtti társadalmi-gazdasági formációkra vonatkozóan állást foglalni, mint a szocialista átalakulás során kialakult viszonyokra. Mivel a múltban az alapvető jövedelmi egyenlőtlenségek elsődlegesen a tulajdoni különbségekhez kapcsolódtak, amelyek az előző fejezet tanúságai szerint nem adnak igazságos alapot a kirívóan egyenlőtlen elosztásra, a jövedelmi egyenlőtlenségek zömét igazságtalanoknak ítélhetjük meg.

A szocialista átalakulás gyökeres változásokat hozott a tulajdonviszonyokban, és ennek hatása nyomán a jövedelmek jelentős mértékben függetlenedtek a tulajdontól, elsődleges forrásukká a munka, a tevékenység vált. S ezen a ponton érdemes rámutatni az esélyegyenlőtlenség és a jövedelemegyenlőtlenségek egyik lényeges különbségére. Míg az esélyegyenlőtlenség eredeti forrása olyan, amiről az egyén nem tehet (veleszületett biológiai fogyatékosság, vagy társadalmilag hátrányos helyzet), addig a jövedelemkülönbségek már elsődlegesen nem ebbe a szférába tartoznak, a jövedelmi egyenlőtlenségek kialakulásában már jelentős szerepe van annak, hogy ki mit tesz, hogyan dolgozik stb. Tegyük hozzá azonban: ez a különbség mindkét oldalról viszonylagos: egyrészt azért, mert a

hátrányos helyzet leküzdésében már nemcsak a társadalmi feltételeknek van szerepük, hanem annak is, hogy hogyan él az egyén a társadalom adta lehetőségekkel, s az egyenlőtlenség csak ott csökkenthető jelentős mértékben, ahol az egyén is megteszi a magáét. Másrészt azért, mert a jövedelem nagysága számos, az egyénen kívül fekvő, illetve az egyénben rejlő, de neki fel nem róható tényezőtől is függ. (Az előbbire példa, hogy ki milyen anyagi viszonyok közé született, míg az utóbbira éppen az előbbiekben tárgyalt hátrányos helyzet, amely kihathat az egyén későbbi jövedelmére is.)

Ha azonban a jövedelemnél elsődleges tényező a tevékenység, akkor adva van egy alapvető igazságossági mérce: az a jövedelem tekinthető – általában – igazságosnak, amely mögött vele arányos munkateljesítmény húzódik meg, és az igazságtalannak, amely vagy nem a munkából ered, vagy aránytalanul kisebb, illetve nagyobb, mint a teljesítmény.*

Ebből azonban kiderül, hogy míg az esélyegyenlőtlenségek esetében azok általános csökkentésére kell törekedni, addig a jövedelmi egyenlőtlenségeknél némileg más a helyzet. Első megközelítésben úgy tűnik, hogy csak a jövedelmi egyenlőtlenségek egyik fajtája az, amely igazságtalan és amely ellen küzdeni kell, a teljesítménytől független vagy vele nem arányos eredetű jövedelmek esnek ebbe a kategóriába. Ezzel szemben az a jövedelmi különbség, amely abból ered, hogy az emberek egy részének lényegesen jobb és magasabb a teljesítménye, mint a másiknak, igazságos; fenntartása indokolt.

A valóságos kép azonban összetettebb. A közvélemény jelentős része ugyanis – nézetünk szerint nem alaptalanul – nemcsak azt tartja igazságtalannak, hogy pl. többen korrupciós, spekulációs stb. úton jutnak indokolatlanul magas jövedelmekhez, míg az emberek zöme „pusztán" munkájával „keresi kenyerét" – s ebből a szempontból másodlagos, hogy „főállásban" vagy munkaidőn túl, szabadidejében végzett tevékenységgel –, hanem azt is, hogy *az emberek meghatározott hányada „luxus színvonalon"* él (függetlenül attól, hogy hogyan jutott jövedelméhez), miközben az emberek másik, ugyancsak nem lebecsülendő része viszont *rossz anyagi körülmények között kénytelen önmagát fenntartani.*

* Tekintsünk most el a táppénztől, a gyermekgondozási segélytől, a nyugdíjtól, amelyek valamilyen formában összefüggnek – az előző – munkatevékenységgel, illetve a különböző szociális segélyektől stb., amelyek a szükségletek alapján illetik meg az embereket.

Ez a nézet ugyancsak nem új keletű. A gyökeres társadalmi átalakulást követelő mozgalmak igazságossági követelései között az egalitariánus elképzelések mellett ismétlődően jelentkezik egy olyan igény, hogy a jövedelmek meghatározásánál az elsődleges kiindulópont az emberek „alapszükséglete" legyen, s további differenciálásra csak akkor kerüljön sor, ha ezeknek a szükségleteknek a kielégítése biztosított. Először tehát a nyomort és a szegénységet kell felszámolni és csak azután jogos további megkülönböztetéseket tenni az emberek jövedelme között. Tömören fogalmazza meg ezt az elvet – a forradalmi gondolkodástól egyébként távol álló – Mill: „Senkinek sem luxus, amíg másoknál a szükségesek is hiányoznak." (*H. A. Bedau:* Justice and Equality. 11. old.) Miután ez a követelés teljes mértékig fedi a dolgozók érdekeit és kívánságait, valamilyen formában beépült számos ország munkásmozgalmának posztulátumai közé is.

A szélsőséges jövedelmi különbségek igazságtalanságának eszméje nem egyforma súllyal szerepelt a közgondolkodásban a magyar szocialista átalakulás különböző fázisaiban. A felszabadulás utáni periódusban, amikor a háborús rombolások következtében az emberek túlnyomó többségének életszínvonala rendkívül alacsonyra süllyedt, erőteljesen jelentkezett az az igény, hogy a társadalom akadályozza meg, hogy egyesek öröklött vagy átmentett vagyonukból, feketézésből, spekulációból szerzett jövedelmükből jólétben éljenek, miközben az emberek jelentős része nyomorog. Az ötvenes években ezek a források lényegében elapadtak, egy nagyfokú nivellálódás következett be, szűkebbre szorult az ilyen típusú igazságossági követelés társadalmi bázisa. (Ezt a korszakot a közgondolkodás úgy jellemezte, hogy: „Szegények vagyunk, de legalább mindenki – majdnem – egyformán szegény." A hatvanas évektől kezdve az árualapok mennyiségi és minőségi gazdagodásával, az életszínvonal jelentős emelkedésével párhuzamosan fokozatosan nagyobb arányú jövedelemeltolódások is jelentkeztek. Ez nemcsak arra adott lehetőséget, hogy az emberek egyre növekvő része az eddiginél jelentősen jobban, magasabb civilizációs fokon éljen (ami a szocializmus egyik célkitűzése), hanem arra is, hogy a legkülönbözőbb forrásokból eredő nagyon magas jövedelemmel, illetve vagyonnal rendelkezők egy része olyan életmódot alakítson ki, amelyben egyre nagyobb szerepe lett a luxuselemeknek, illetve a különböző státusszimbólumoknak. Ugyanakkor a társadalom egy másik – szociális szempontból ugyancsak heterogén – rétegének életszínvonal-emelkedése jelentős mértékben elmaradt nemcsak a kiugróan

magas jövedelműektől, hanem az átlagos növekedéstől is. Mindennek következtében élesen kirajzolódott a kontraszt a köznyelven „alsó és felső tízezer"-nek nevezett rétegek életmódja között, amelynek egyik pólusán azok helyezkednek el, akiknek a mindennapi megélhetés is alapvető gondot okoz (beleértve sokuknál a lakásszerzés – viszonylagos – kilátástalanságát), addig a másik rétegnek néha szinte az a problémája, hogy mit kezdjen a pénzével, mire fordítsa jövedelmét, hogyan tudna eredményesebben rivalizálni a saját rétegéhez tartozókkal. S ha ennek a kontrasztnak a társadalmi feszültségét lényeges mértékben enyhítette, hogy a társadalom többségének életszínvonala lényegesen emelkedett az utóbbi évtizedekben, a korábban státusszimbólumoknak tekintett jelképek jelentős része sokak számára elérhetővé vált (mint a hűtőszekrény, televízió, gépkocsi, hétvégi ház), a kontraszt nyomán mégis megerősödött az az értékelés, hogy *ezek a szélsőséges különbségek igazságtalanok, csökkentésük kívánatos lenne.**

Úgy gondolom, hogy ez az igazságossági követelés jogos és elméletileg is megalapozható. A szocialista átalakulás igazságossági követelményei között prioritása kell hogy legyen annak az igénynek, amely elsődlegesnek tekinti az embereknek azt az – egyenlő – jogát, hogyha a társadalmi erőforrások megengedik, akkor először alapvető létszükségleteiknek a kielégítése biztosítódjék, s csak ezután kerüljön sor további – igazságos – differenciálásra. Ennek a követelésnek a figyelembevétele azonban nemcsak igazságosságelméleti szempontból indokolt, hanem alapvető politikai érdek is fűződik hozzá. A szocialista társadalom polgári bírálóinak egyik tartós ellenérve a szocializmussal szemben az, hogy ez a társadalom valójában nem szünteti meg az osztályellentéteket, hanem csak újfajta módon rekonstruálja azokat, a szocialista átalakulás is létrehozza a haszonélvezők és a kiszolgáltatottak osztályát (vagy rétegét). Ennek az ellenérvnek nem az az igazi bírálata, hogy kimutatjuk: elméletileg – különböző, itt nem részletezett okok miatt – nem megalapozott „új" osztályról beszélni, hanem az, ha a szocialista társadalmi átalakulás nem ad objektív alapot ilyen feltételezések kialakítására.**

* Ezt a kontrasztot azonban nemcsak az „alsó tízezer" érzékelte, hanem azok is, akik tisztességgel elvégzett munkájuk fényében joggal igazságtalannak tekintették azt az ellentétet, amely saját életszínvonaluk és a luxus szinten élők életnívója között állt fenn.

** Az „új osztály" koncepciók bírálatával részletesen foglalkozik *Kiss Arthur:* Az „új osztály" – fantázia vagy valóság? c. könyve. (Kossuth Könyvkiadó 1974.)

Politikai szempontból tehát nagy jelentősége van annak, ha az új társadalom képes dokumentálni azt, hogyha kevesebbet is termel, mint a fejlett tőkés országok, de a javak elosztása igazságosabb, az elosztást több-bé nem jellemzik a szélsőséges aránytalanságok.

Sajnos az érintett rétegek létszámát illetően igen egyenlőtlenek az ismereteink. Míg az utóbbi években végzett szociológiai felmérések nyomán megközelítően meg tudjuk határozni a legalacsonyabb színvonalon élők számát, addig még – megközelítően – sincs pontos képünk arról, hogy mekkora létszámú az aránytalanul magas jövedelemmel, illetve vagyonnal rendelkezők heterogén csoportja, figyelembe véve mozgásukat és a különböző átmeneteket is.

Az egzakt felmérés lehetőségeit itt nagymértékben akadályozza, hogy a kiugróan magas jövedelemmel rendelkezők számottevő része (különböző, adózási és más okokból) nem hajlandó önként nyilvánosságra hozni jövedelmének valódi nagyságát és forrásait.*

Nehezíti a probléma megoldását az is, hogy elméletileg mindmáig nem sikerült meghatározni, hogy az igazságosság szempontjából mi a kívánatos, optimális arány a legmagasabb és a legalacsonyabb jövedelmek között. Ez a kérdés is igen régen foglalkoztatja a filozófusokat, illetve a jelenkorban a szociológusokat. Már Platón is kísérletet tett arra, hogy meghatározza az ideális arányokat. (Egy ideális államban természetszerű, hogy a jövedelemelosztásnak is ideálisnak kellene lennie.)

A kísérletek eredménytelensége – feltehetően – azzal függ össze, hogy maguk a szükségletstruktúrák (amelyek nagymértékben determinálják a jövedelmek igazságosságáról szóló ítéleteket) a történelem folyamán nagymértékben változtak és differenciálódtak.**

De nehézséget jelent az is, hogy az itt jelentkező igazságossági követelmény érvényesítése bizonyos *érdekekbe ütközik*. Egyrészt sérti azok ér-

* A jövedelem fogalmának egyes tisztázatlanságait és felmérésének nehézségeit Hankiss Elemér részletesen tárgyalja az igazságosságról szóló tanulmányában. (*Hankiss Elemér:* Az igazságosságról.)

** Ferge Zsuzsa megállapítja, hogy a mi viszonyaink között több mint tízszeres a különbség a legalsóbb és a legmagasabb jövedelmek között. A minimális szint a megélhetési költségekhez képest igen alacsony, a felső szintet pedig különbözőképpen ítélik az érintettek (akik keveslik) és a nem érintettek (sokallják). A konklúzió: „Nincs tehát egyértelmű tudományosan igazolható válasz arra a kérdésre, hogy mekkorának »kell« lennie a legkisebb és a legnagyobb keresetnek." (*Ferge Zsuzsa:* A társadalom és szociálpolitika gyakorlatának elemzése. In: Társadalompolitikai tanulmányok).

dekét, akik ragaszkodnak kiemelkedő jövedelmükhöz és ahhoz az életmódhoz, amelyre megvannak az anyagi feltételeik. Bár e ragaszkodás viszonylagos jogossága erősen függ attól, hogy az adott jövedelem mennyire arányos a teljesítménnyel. Másrészt – és ez a lényegesebb – a jövedelmek egy részének, a teljesítménnyel összhangban álló juttatásnak a limitálása hátráltatóan hathat magára a munkateljesítményre, mert az érintettek többé nem érdekeltek anyagilag abban, hogy teljesítményüket tovább növeljék. Gondot jelent az is, hogy a legalacsonyabb szinten élők helyzete nemegyszer nem jövedelmük elégtelenségének következménye, hanem számos egyéni ok (pl. az alkoholizmus) eredménye. Ennek ellenére semmiképpen sem helyes a kirívó jövedelemegyenlőtlenség problémáját az egyéni okokra redukálni, és ezzel a társadalmat igazságossági kötelezettségei alól felmenteni, azzal a közhelyszerű és ugyanakkor élesen osztályjellegű – idejét múlta – indokolással, hogy „mindig lesznek szegények és gazdagok", mert egyesek elisszák vagy más módon pocsékolják el jövedelmüket. Már csak azért sem, mert az egyéni ügyek voltaképpen társadalmi méretű problémák konkrét megjelenítői, példánkban az alkoholizmusé.

A jövedelmek (és az életmód) szélsőséges egyenlőtlensége – fokozatos – csökkentésének „hogyan"-ja túllépi a filozófia illetékességét. Ezért csak utalni kívánunk arra, hogy a megoldás – feltehetően – komplex gazdasági-politikai-jogi és morális eszközöket igényel, amelyek között olyanok szerepelhetnek, mint a legalacsonyabb jövedelmek felemeléséhez szükséges anyagi feltételek megteremtése, az „elszakadás" megakadályozása érdekében a „közbülső" rétegek jövedelmének növelése, a problémák politikai feladatként való deklarálása, széles körű szociálpolitikai intézkedések, a jövedelmeket hatékonyabban szabályozó jogi eszközök kimunkálása, illetve a meglévők konzekvensebb érvényesítése, a jövedelemszerzéssel és az életmóddal kapcsolatos erkölcsi normák szélesebb érvényesítése stb. Mindennek egy ún. *csoportmobilitás* irányában kell hatnia, amelynek során az egyes társadalmi rétegek közötti egyenlőtlenségek fokozatosan csökkennek.*

* „...*távlati célkitűzéseink tárgyát jelentő struktúra felé* akkor tudunk közelíteni, ha a társadalmi rétegek közötti, lényegében a munkamegosztáson belüli és ahhoz kapcsolódó egyenlőtlenség jellegű különbségek csökkennek. Ez a folyamat egy meghatározott jellegű csoportmobilitás – a kollektív mobilitás létét – tételezi fel – amelynek során minden réteg helyzete javul, de a ma kedvezőtlenebb helyzetűek feltételei gyorsabb ütemben módosulnak, mint a jobb helyzetűeké." (*Ferge Zsuzsa:* Az iskola, a pedagó-

A jövedelemegyenlőtlenségnél azonban nemcsak az eltérés *nagysága* okozhat aktuális igazságossági problémákat, hanem – talán még élesebben – a *forrásuk* is.

Igazságtalanság nemcsak azáltal állhat elő, hogy túl nagy a különbség a legalacsonyabb és legmagasabb jövedelműek anyagi viszonyai, életmódja stb. között, hanem azáltal is, hogy míg az emberek jelentős részének jövedelme munkájukból ered – trendszerűen, megközelítően, minden eltérés és bizonytalanság ellenére – teljesítményükkel arányban, addig az emberek másik – megítélésem szerint növekvő – hányada más forrásból szerzi meg jövedelmét. Ez utóbbi a szocializmustól idegen jelenség, amely ellentmond a szocializmus alapelveinek és ezzel összefüggésben egyben *igazságtalanság*, amelynek leküzdése a szocialista társadalom állandó feladatai közé tartozik.

Az igazságtalan egyenlőtlenség egyik „klasszikus" eredetű, régóta ismert, de a jelenlegi társadalom ellentmondásaiból táplálkozó prototípusa: a *korrupció*. A korrupció jellegzetessége, hogy általa az az ember, aki bizonyos lehetőségek felett diszponál, jogtalan előnyökhöz, lényegében illegális és ellenőrizhetetlen (megadóztathatatlan) jövedelemhez jut.

A korrupció társadalmi veszélyességét fokozza, hogy a korrupció tárgya *messze túlterjed a szorosabban vett* anyagi jövedelmen, mint ahogy a korrupcióért nyújtott ellenszolgáltatás sem csak a korrupt ember anyagi jövedelmét növeli. Hankiss Elemér szerint a korrupció területei: „– *az anyagi javak* (nálunk például importáruk, ritka áruk, építési anyagok, lakások, lakáskiutalások, autókiutalások, fizetésemelések, prémiumok stb.) – *a szolgáltatások* (szerelés, javítás, szállítás, betegellátás, vendéglátás stb.) – *az engedélyek, kedvezmények* (pl. iparengedélyek, építési engedélyek, adókedvezmények, hitelek... stb.) – *a pozíciók* (állások, kinevezések, kedvező munkabeosztás, egyetemi és más felvételek stb.) – *bizonyos viselkedésformák* (engedelmesség, lojalitás, politikai szavazat, szex), (sőt hibák, esetleg bűnök feletti szemhunyás stb. – *F. T.*) – *az autonom emberi élet feltételei* (félelemmentesség, biztonságérzet, szabad-

gusok és a társadalom. In: Társadalompolitikai tanulmányok. 83. old.) Ugyancsak ő foglalkozik behatóan a szegénység és gazdagság problémáival, s noha a szélsőségek fennállását a szocializmus elveitől eltérő devianciának tartja, a legnagyobb jövedelemmel rendelkezők vagyoni korlátozását illetően szkeptikus a véleménye. (Lásd *Ferge Zsuzsa:* Társadalmi újratermelés és társadalompolitika. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 1982. 369–385. old.)

ságjogok, emberi lehetőségek stb.). (*Hankiss Elemér:* Társadalmi csapdák. Magvető Kiadó 1979. 89–90. old.)

A korrupcióval rokon és vele esetenként összefonódó, ugyancsak más társadalmi formációkban is érvényesülő, de a szocializmus viszonyai között újjászülető és széles mértékben elterjedt jelenség: a *protekció*. A protekciót is az teszi igazságtalanná (és különbözteti meg a jogos segítségnyújtástól), hogy eredményeképpen a kedvezményezett megfoszt valaki mást, nemegyszer érdemesebbet attól, hogy valamilyen posztot betöltsön, egyetemre, főiskolára bejusson stb. Mind a korrupció, mind a protekció arról tanúskodik, hogy a kölcsönösség mint az igazságosság formája, hogyan csaphat át saját ellentétébe, amennyiben sajátos tartalommal töltődik meg. A korrupcióban és a protekcióban nyíltan vagy latensen alapvető elem a *kölcsönösség*, a korrupt ember azért részesít valakit előnyben, hogy a jelenben (vagy a jövőben) ellenszolgáltatást kapjon, és hasonlóképpen a protekciót kérő is éppúgy kész a viszonzásra, mint a protekciót nyújtó, aki elvárja a honorálást (ha csak nem a protekcionyújtás a „fizetség" egy korábbi tettért). Ennek következtében a korrupt, a protektor „saját logikája szerint" igazságtalannak tartja, ha a kölcsönösség nem érvényesül, ha szolgáltatásai – hosszabb távon is – viszonzatlanok maradnak.*

A kölcsönösség azonban csak akkor tekinthető valóban az igazságosság formájának, ha nem hoz másokat – igazságtalanul – hátrányos helyzetbe. A „manus manum lavat" („kéz kezet mos") – ősi latin mondás – tehát csak addig tekinthető erkölcsösnek, amíg az emberek, mivel segítenek egymásnak, „tisztábbak" lesznek általa, de azonnal elveszti erkölcsös jellegét, ha indokolatlan előnybe hozza az egyik (vagy mindkét) felet.

A korrupció és a protekció elterjedésének egyik alapvető veszélye, hogy morális értéktévesztést eredményezhet a köztudatban. Míg a korrupciót és a protekciót – amíg kivételes jelenségek – a közfelfogás igazságtalannak tekinti (s legfeljebb abban van eltérés, hogy bocsánatos bűn-e vagy sem), addig a mennyiség növekedése itt is minőségi változást hozhat létre. Ha pl. a protekció bizonyos területen eltér egy viszonylag magas – pontosan nem kvantifikálható – fokot, a közgondolkodás már nem ítéli igazságtalannak a protekciót, mert úgy véli, hogy a „cosi fan' tutte"

* Híven tükrözi ezt a mentalitást Bárány Tamás „Férfiak mesélik" c. írása, amelynek egyik középkorú szereplője mélyen fel van háborodva és igazságtalannak érzi, hogy fiatal szeretője, akinek ő (felesége révén) korrupt módon lakást szerzett, nem vele, hanem egy nálánál húsz évvel fiatalabb férfival költözik be a lakásba.

elve jegyében, már mindenkinek joga van a protekcióhoz. Sőt az a kevésbé erkölcsös, aki – ha szükséges – mégsem vesz igénybe protekciót, mert ezzel indokolatlan hátrányba hozza a védelemre szorulót.*

A korrupció, a hálapénz és más hasonló jelenségek nemcsak igazságtalan jövedelemmegosztást hoznak létre a megközelítően hasonló teljesítményt nyújtó, de különböző foglalkozásúak között, mivel az egyikhez tartozók lényegében a fizetésükből élnek, amelyet legfeljebb munkaidő utáni külön tevékenységükkel pótolnak (ha erre egyáltalán, szűk körben mód van), míg a másik csoport tagjainak valóságos jövedelme messze meghaladja a törvény által megállapított fizetést, hanem „erkölcsi földcsuszamlást is okozhat". A hátrányosabb helyzetűek felvethetik, hogy az ő kötelességszerűen és a jogszabályok által előírt módon végzett (pl. tanácsi, bírói, ügyészi, pedagógusi stb.) munkájukért elfogadott hálapénz miért minősül megvesztegetésnek vagy egyéb morális-jogi visszaélésnek, amikor pl. orvoskollégáiknál ugyanez a magatartás az etikum határain belül maradó, legalábbis megtűrt viselkedés.**

A most ismertetett igazságtalan egyenlőtlenségek *okainak* és *leküzdési módjainak* elemzése (az előző kérdéshez hasonlóan) elsődlegesen nem a filozófia feladata. Ezért csak vázlatszerűen utalunk arra, hogy a komplex okok között jelentős szerepe van a különféle „hiányok"-nak (hiánycikkeknek és szolgáltatások hiányának), egy olyan szemléletnek, amely az anyagi értékeket helyezi túlzottan előtérbe (s az emberek életútját elsődlegesen azon méri, hogy mit szereztek), annak, hogy a jobb és magasabb színvonalú munkát nem becsülik meg eléggé anyagilag, annak, hogy bizonyos szakmáknál a még nagyobb egyenlőtlenség érdekében eleve beépítik a fizetésbe a borravalót stb. Ebből következően a negatív jelenségek leküzdése is csak egy hosszadalmas folyamat révén valósulhat meg, amelynek ugyancsak komplex gazdasági-politikai-jogi-erkölcsi stb. összetevői vannak. Ezeknek a „hiányok"-nak a fokozatos csökkentésétől, a

* Nem tárgyaljuk itt a további rokonjelenségeket, a hálapénzt (parasolventiát), a borravalót stb., amelyek általában ugyancsak igazságtalan aránytalanságokhoz vezetnek.

** Ebből következően nem tekinthető igazságtalannak a munkaidő utáni tevékenységgel szerzett s a munkával arányos jövedelem, így pl. a falun lakó emberek állattartása, amely a hajnali és a késő esti időszakot is igénybe veszi. (Más kérdés, hogy ez a típusú erőteljes igénybevétel alig vagy egyáltalában nem ad lehetőséget a személyiség más irányú kibontakoztatására, pl. kulturálódásra, és hasonlóképpen problémát okozhat, hogy az egyes társadalmi rétegeknek egyenlőtlenek a lehetőségeik munkaidőn kívüli jövedelemszerzésre.)

korrupció, protekcionizmus stb. politikai jelentőségének felismerésétől, az idevonatkozó jogszabályok betartásának következetes megkövetelésén és a jogszabályokban jelentkező ellentmondások megszüntetésén át az ezzel kapcsolatos erkölcsi szemléletváltoztatásig stb. terjednek.

Végül érdemes rámutatni arra, hogy mind a szélsőséges jövedelmi egyenlőtlenség fennmaradása, mind a korrupción stb. alapuló jövedelmi igazságtalanságok továbbélése, sőt elburjánzása *akadályozzák az ember nembeli lényegének* szélesebb, társadalmi méretekben való *kibontakoztatását*. Nyilvánvaló, hogy annak a rétegnek a számára, amelynek egyik vagy „a" legfontosabb problémája a megélhetés elemi feltételeinek biztosítása, a nembeliségben megnyilvánuló értékek (a munkával való azonosulás, a közéletiség, a szabadság stb.) háttérbe szorulnak. Hasonló irányban hatnak az utóbb felsorolt kedvezőtlen jelenségek, amelyek egyrészt akadályozzák, hogy mindenki a képességének megfelelő helyre kerüljön, másrészt sajátos „kényszerformák", az emberek szabadságát korlátozza, hogyha a valóságban – vagy csak általuk feltételezetten – akkor tudják bizonyos elemi céljaikat elérni, szükségleteiket kielégíteni, ha korrupciót, protekciót vesznek igénybe, hálapénzt vagy borravalót fizetnek stb.

3.2.3. A DÖNTÉSI EGYENLŐTLENSÉGEKKEL KAPCSOLATOS EGYES IGAZSÁGOSSÁGI PROBLÉMÁK

A harmadik terület, amellyel kapcsolatban lényeges igazságossági problémák jelentkeznek: *a döntési szféra.* Ahogy az eddigi igazságossági követelmények a társadalom egyes ellentmondásaival összefüggésben merültek fel (lásd a defavorizáltak és nem defavorizáltak, a szegények és gazdagok, a munkájukkal arányos jövedelmű és a jövedelmüket más forrásból szerzők helyzete közötti ellentmondást), úgy a döntési egyenlőtlenségek is egy sajátos ellentmondáscsoportból, a vezetők és a vezetettek közötti ellentétből erednek. Míg azonban az előzőekben vizsgált igazságtalanságok bizonyos evidencia erejével bírtak és az emberek jelentős része számára nyilvánvaló, hogy az ismertetett egyenlőtlenségek csökkentésével válhat igazságosabbá a társadalom, addig a döntési egyenlőtlenség esetében ez az evidencia – legalábbis első megközelítésben – hiányzik. Önmagában az a tény, hogy a modern társadalmak hierarchikus felépítésűek, hogy a gazdaságban, a politikában (a társadalmi szerveknél

és az állami szerveknél egyaránt), a közoktatásban stb. szükség van vezetőkre és – értelemszerűen – vezetettekre, nem tűnik sem igazságosnak, sem igazságtalannak, hanem az igazságossági szférán kívülálló „szükségszerűségnek". S valóban a társadalmi munkamegosztásnak ez a jellegzetessége – elvontan – nem igazságtalan, hanem egy elkerülhetetlen fejlődési fok, annak jelzője, hogy az emberiség túlnőtt a kezdeti stádiumokra jellemző közvetlen demokrácia szakaszán.

Ugyanakkor az emberek szétválása vezetőkre és vezetettekre magában hordja az igazságtalanság számos válfajának lehetőségét, s ez a lehetőség a mi viszonyaink között is különböző formákban realizálódik, illetve realizálódhat.

Ennek megindoklásához vissza kell térnünk az ember nembeli lényegének problémájához. Mint ismeretes, a nembeliség egyik alapvető megnyilvánulása a társadalmiság, illetve a közéletiség. A közéletiség azonban nemcsak azt jelenti, hogy az ember „alattvalóként" részt vesz a közéletben, választások alkalmával szavaz, valamilyen társadalmi munkát végez (amivel megbízták). *A közéletiség* – szocialista értelemben – ennél lényegesen több: olyan polgárt tételez fel, *aki népben-nemzetben gondolkodó, a közügyekért felelősséget érző, szabad, gerinces, ún. „civilkurázsival" bíró, döntési lehetőségekre igényt tartó és dönteni tudó ember.* Csakhogy a társadalom hierarchikus felépítése – és ez jellemző a szocialista átalakulás társadalmára is – csak meghatározott számú, széles körű döntésre lehetőséget adó vezetői posztot „bír el". Ezáltal azonban a vezetői tisztségek (akár választottak, akár kinevezettek) a „zéró végösszegűség" hatálya alá esnek. Így pl. egy képviselő megválasztása vagy egy igazgató kinevezése azt eredményezi, hogy a többi választópolgár vagy igazgatójelölt elesik ettől a megbízatástól.

Ennek következtében egy sajátos egyenlőtlenség jön létre, amennyiben a döntésben is megnyilvánuló nembeliségük kibontakoztatására csak az emberek egy részének van lehetősége, míg az emberek másik, számottevő része ettől a lehetőségtől elesik. Ennek a szükségszerű és ugyanakkor igazságtalan egyenlőtlenségnek a nagysága, és ezzel együtt *igazságtalansági foka* azonban *történelmileg rendkívül változó*, figyelembe véve a szociológia által behatóan tárgyalt hatalom-uralom-kormányzás jelenségcsoport különböző változatait.

Fennáll ugyanis a lehetősége annak is, hogy a döntési egyenlőtlenség számos demokratikus eszköz és forma közbeiktatásával erősen csökkenjen.

A problémát az teszi különösen bonyolulttá és ellentmondásossá, hogy a szocialista átalakulás különböző periódusaiban egyaránt *alapvető* gazdasági és politikai (kül- és belpolitikai) *érdekek* fűződnek a döntési jogkörök centralizációjához, amely az egyenlőtlenség növekedését eredményezi, és ugyanakkor a demokratizáláshoz is, amely viszont ellenkezőleg, az egyenlőtlenség csökkenéséhez vezet.*

A jogilag biztosított döntési egyenlőtlenség, amennyiben nem kapcsolódik össze tartalmasan funkcionáló demokratikus formákkal, elsősorban azok számára jelentkezik igazságtalanságként, akik létformájuk szerves részének tekintik a döntésekben való aktív részvételt, akiknek problémát okoz, hogy róluk, illetve a közügyekről nélkülük határoznak.

Ez a döntési egyenlőtlenség azonban több okból korántsem dichotóm. Egyrészt azért, mivel számos ember egyszerre vezető és vezetett, illetve közbülső helyet foglal el a hierarchiában, pl. középszintű vezető, vagy azért, mert az egyik relációban (pl. a gazdaságban) vezető, míg a másikban (pl. a politikaiban) vezetett. Másrészt azért, mert a valóságos (tehát nem a formális) döntések gyakran az irányított szférában születnek, a döntéselőkészítés során. Ezért a politológusok szerint helytelen a döntési mechanizmusunkat úgy értékelni, mint egy fordított piramist, amelyben minden hatalom a legfelsőbb pozícióban lévőknek jut és az alárendelteknek semmi. Ez azonban nem változtat azon, hogy számos esetben a döntést hozók és a döntés érintettek között túl nagy a távolság, a döntések miértjei homályban maradnak és ez növeli a kiszolgáltatottság érzését.

Van azonban a döntési egyenlőtlenségnek egy olyan válfaja is, amelyet

* A döntési hierarchia Magyarországon is *történelmi termék*. Nyilvánvaló, hogy a hatalom megszerzése után, háborús és válságos időkben a hatalom nagyobb koncentrációjára van szükség, ezért ezekben a szakaszokban a döntési hierarchián belül a döntési jogosítványok egyenlőtlenebbül oszlanak el, mint a békés fejlődés szakaszaiban. A békés építés korszakában jobban érvényesülhet az a fontos döntéselméleti elv is, hogy a döntési jogkörökkel azoknak kell rendelkezniük, akik a rendelkezésükre álló információk következtében a legjobban ismerik az eldöntendő problémákat. Ennek jegyében ment végbe – elsősorban gazdasági vonalon – egy viszonylagos decentralizálási folyamat – bizonyos döntési jogkörök átadása alacsonyabb szintű szervezeteknek. Ugyanakkor a döntési mechanizmussal foglalkozó politológusok szerint még jelenleg is az a helyzet, hogy számos döntés két-három szinttel feljebb születik meg, mint ahogy azokat meg kellene hozni. (Lásd *Bihari Mihály:* A döntésmechanizmus szervezeti, hatalmi és érdekkörnyezete. In: Közigazgatás és politika. Kossuth Könyvkiadó 1980. 114–132. old.)

szélesebb, viszonylag apolitikus rétegek is igazságtalannak tartanak. Az egyenlőtlenségek azáltal növekszenek és válnak – csaknem össztársadalmilag – irritáló tényezővé, hogy a gyakorlatban *a valóságos* (döntési) *jogosítványok* nemegyszer *messze túlnőnek a jogilag biztosítottakon* és olyan *informális hatalmi lehetőségekkel bővülnek*, amelyeket az emberek – okkal – sokkal igazságtalanabbnak tartanak, mint azt a puszta tényt, hogy a vezetőknek a társadalmi munkamegosztás következtében nagyobb a döntési jogkörük.

A történelemből jól ismert és sokat elemzett jelenség, hogy a megnövekedett döntési lehetőségekkel együttjáró hatalom *veszélyekkel* jár együtt, *a hatalommal való visszaélés* különböző jogszabályokba vagy „csak" erkölcsi szabályokba ütköző formáira ad lehetőséget.*

A hatalommal való visszaélés problémája a marxista irodalom csaknem fehér foltjai közé tartozik; lényegében sem a politológia, sem a szociológia, sem az etika nem foglalkozik ezzel a kérdéssel a szocializmus viszonyaira vonatkoztatva. (Inkább a szépirodalomban találhatunk erre vonatkozó adalékokat.) E mögött az a hallgatólagos feltételezés húzódik meg, hogy a hatalommal való visszaélés csak az ellentétes osztályokra szakadt társadalmakban tipikus jelenség, a szocialista országokban azonban csak a kivételt képező „személyi kultusz" idején fordul elő szélesebb mértékben, egyébként pedig csak elenyészően. Holott a valóságban ez reális veszély azokban a szocialista társadalmakban is, amelyekben nincs „személyi kultusz". Különösen a hatalommal való visszaélés jogilag megragadhatatlan, csak etikailag elítélhető formái azok, amelyek minden, hatalommal rendelkező embert fenyegetnek.

Ez nem jelenti azt, hogy a jogilag megragadható formák ne fordulnának elő a gyakorlatban. Bizonyítja ezt, hogy Magyarországon jogszabályt kellett hozni a közérdekű bejelentők védelmére. A jogszabály meghozatala azért vált szükségessé, mert a gyakorlatban nem ritkán előfordultak olyan esetek, hogy a vezetők nem vették jó néven a tevékenységüket érintő és bíráló bejelentéseket, és ennek nyomán retorzióval éltek.

* Az utóbbit a következőképpen jellemzi Hankiss Elemér: „A megnövekedett hatalommal ugyanis általában megnövekedett anyagi lehetőségek járnak együtt, s így lehetővé válik egyre több és több ember egyoldalú lekötelezése, s cserébe egyre több hatalom akkumulálása. Így alakulnak ki a modern társadalmakban is nap mint nap már-már feudális kötöttségek, kvázi-feudális részstruktúrák, kliens-patrónus viszonyok, amelyek parazitaként... rátelepszenek a társadalmi szintű közérdekre, vagy eleve megakadályozzák kibontakozását..." (*Hankiss Elemér:* Társadalmi csapdák. 107. old.)

Fokozza az igazságtalanság érzését, ha a hatalmi pozíció esetenként jogegyenlőtlenséget eredményez. Rendkívül rossz hatással van a közvéleményre, ha a vezetői poszt – akár kivételesen is, de – menlevelet nyújt a szabálysértések, sőt bűncselekmények elkövetésekor: legyen az pl. közlekedési baleset vagy gazdasági mulasztás, visszaélés stb.

Ugyancsak igazságtalanságként értékelhető az az egyenlőtlenség, hogy az adott ponton alkalmatlannak bizonyuló megbukott vezetőt nem a képességeinek megfelelő posztra helyezik, hanem további, gyakran ismételt (és eredménytelenséggel végződő) vezetői lehetőséget biztosítanak számára.*

Mindennek azért van különös jelentősége az igazságosság szempontjából, mert a közvélemény az ebben a szférában előforduló visszás jelenségeket – jogosan – tipikus igazságtalanságoknak, a szocializmus által hirdetett *alapvető emberi egyenlőség megsértésének* tekintik. Ennek következtében azt az orvelli mondást, amely szerint „mindenki egyenlő, de vannak akik egyenlőbbek másoknál" a jelen viszonyaira is aktuálisnak tartják.

A döntési egyenlőtlenségek különböző formái kialakulásának okai éppúgy összetettek (és jelentős részben egzakt módon feltáratlanok), mint a csökkentés különböző módozatai. Ezért ismét csak vázlatszerűen jelezzük, hogy az igazságtalan egyenlőtlenségek fokozatos leküzdése ebben a szférában is komplex *politikai-jogi-erkölcsi* eszközöket igényel. Politikai területen kétségtelenül *a szocialista demokratizmus* eddiginél következetesebb érvényesítése a legfontosabb tényező, beleértve a döntéseket előkészítő fórumok kiszélesítését és tartalmassá tételét, a gazdagabb és kölcsönös információáramlást, a nem manipulált nyilvánosságot, esetleg a rotációt. Jogi viszonylatban elsősorban az idevágó jogszabályok konzekvensebb alkalmazása lenne a feladat, valamint a jogegyenlőség – az egyenlő mérce – általános megvalósítása.

Lényegesek lennének az erkölcsi szférába vágó teendők is. Az eddiginél sokkal szigorúbban kellene megkövetelni, hogy csak az lásson el vezetői funkciókat (különösen a politikai szférában), aki a hatalmat *megbízatásnak* és *szolgálatnak*, nem pedig kiváltságnak tekinti, melynek gyakorlása nem a saját, hanem a megbízók érdekében kell, hogy történjék. Akár választják a vezetőket (képviselőket, tanácstagokat), akár nem,

* A köznyelvben ezt a jelenséget – igen találóan – úgy jellemzik, hogy „a szemetet a szoba egyik sarkából a másik sarkába seprik".

a vezetőknek elsődlegesen *a vezetettek előtt kell helytállniuk, nekik tartoznak beszámolási kötelezettséggel és felelősséggel, nekik legyen* – végső fokon – *joguk ítéletet mondani munkájukról.**

3.2.4. EGYENLŐTLENSÉGEK A MUNKÁVAL VALÓ AZONOSULÁS LEHETŐSÉGEIBEN

Míg az esélyegyenlőtlenségek, valamint a jövedelmi egyenlőtlenségek csökkentése nem közvetlenül a nembeli lényegre épülő igazságossági elv megnyilvánulásai (megvalósulásuk legfeljebb utat nyithat ennek az igazságossági elvnek az érvényesülése számára), addig a döntési egyenlőtlenségek csökkentése már közvetlenül a nembeliséget érintő igazságossági követelmény: az ember társadalmisága, közéletisége társadalmi méretű megvalósulásának lényeges feltétele a döntési egyenlőtlenségek szférájába tartozó igazságossági követelmények realizálódása. Ez azt jelenti, hogy – legalább egy vonatkozásban – *a nembeli lényegre épülő* igazságossági követelmények már ma is az *aktuális igazságossági posztulátumok* között is szerepelnek. Vajon kiterjeszthető-e ez a megállapítás a többi normára is? Erre a kérdésre lényegében nemmel kell válaszolnunk: a többi igazságossági követelmény sokkal inkább a közeli vagy távoli jövő normája, mint a jelené.

Hadd dokumentáljuk ezt a hipotézisünket a nembeliség első jegyével, *a munkával való azonosulás posztulátumával* kapcsolatban. A marxista etika egyik általános alapelve, hogy egy erkölcsi szabály betartása nemcsak az egyén hozzáállásától, moralitásától, hanem a társadalmi feltételektől is nagymértékben függ. Innen az egyik fontos konklúzió: az emberek „erkölcseinek" megváltoztatásához – az anyagi és egyéb – a feltételek átalakítására is szükség van. Ez a munkával való azonosulás esetében azt jelenti, hogy az azonosulást sem lehet az emberek hozzáállására redukálni, amely pusztán szándékukon, munkáról szóló értékelésükön alapulna, hanem a társadalmi feltételektől is függ, hogy az azonosulásra tömegméretekben sor kerül-e vagy sem. Anélkül, hogy taxatíve felsorol-

* Etikai szemszögből a vezetők általános választása – de legalábbis a vezetettek számára az egyetértési jog biztosítása – alkalmasabb forma a vezetettektől való függés demonstrálására, mint a gazdaságilag esetleg célszerűbb kinevezés, amely óhatatlanul azt az érzést erősíti a vezetőkben, hogy posztjuk megszerzése és megtartása elsődlegesen nem a vezetettektől, hanem a felsőbb hatóságoktól függ.

nánk a lehetséges feltételeket, csak utalunk arra, hogy az azonosulásnak tulajdoni, képzési, munkahelyi, a munka jellegével stb. összefüggő determinánsai vannak. Ha ennek alapján feltesszük a kérdést, hogy vajon feltételek megteremtése a szocializmus építésének jelenlegi szakaszán *előtérben áll-e*, szerepel-e az alapvető társadalompolitikai célok között, akkor erre a kérdésre lényegében *nemmel* kell válaszolnunk, s evvel párhuzamosan a jelenlegi szakaszban más igazságossági problémák megoldása az aktuálisabb. Ha ugyanis eltekintünk a tulajdoni feltételektől, (amelyek összetettebbek annál, hogy pusztán a termelőeszközök magántulajdonának megszüntetése megoldaná az itt jelentkező kérdéseket, pl. a tulajdonosi érzés, a tulajdonnal való identitás problémáját), akkor a többi feltétel vonatkozásában a következő kép tárul elénk.

A munkával való azonosulás egyik alapfeltétele, hogy a felnövekvő nemzedék hajlamainak és képességeinek megfelelő *képzésben* részesüljön. (Ami általában elengedhetetlen ahhoz, hogy olyan foglalkozást válaszszanak, amelynél az identitás létrejöhet.) Noha a középfokú és felsőfokú képzés mennyiségi és minőségi fejlődése az utóbbi évtizedekben lényegesen több embernek biztosítja az elképzeléseinek megvalósításához szükséges tudás és készségek elsajátítását, mint korábban, nem állítható, hogy a közép- és felsőoktatás fejlesztésénél, a felveendők keretszámának megadásánál a jelentkezők képzési igénye lenne az elsődleges szempont, hanem *a társadalmi érdek és szükséglet* a döntő determináns. Ez azt jelenti, hogy az új oktatási intézmények létesítésénél (szakközépiskolák, főiskolák, egyetemek stb.) a kiindulópont nem az, hogy hányan szeretnének az adott területen végzettséghez jutni, hanem az, hogy milyen területen mutatkozik hiány szakképzett emberekben. És hasonlóképpen a felvételi keretszámokat sem az befolyásolja elsődlegesen, hogy pl. hányan kívánnának orvosok, jogászok, színészek vagy pszichológusok lenni, hanem – elvileg – az, hogy a társadalomnak a fejlődés adott fokán hány orvosra, pszichológusra, jogászra, színészre van szüksége (s ha esetleg meglenne a társadalmi igény, akkor hiányoznak az állások létesítéséhez szükséges anyagi feltételek, illetve esetleg felborulna a „foglalkozási egyensúly").

A társadalmi szükséglet (igény) tehát összeütközik azzal az igazságossági elvvel, amely szerint a társadalomnak biztosítania kellene, hogy mindenki megszerezhesse azt a képzettséget, amely ahhoz a tevékenységhez szükséges, amellyel azonosulni tudna. Ez az ellentét – ebben a vonatkozásban – nem az igazságosság javára oldódik meg, a társadalmi

szükséglet következtében az egyetemi és főiskolai helyek száma korlátozott, (és ugyanez vonatkozik jónéhány középiskolára, illetve frekventált szakmára is), így a fiatalok egy része kénytelen érdeklődésétől és vágyaitól távolabb eső megoldást választani (esetleg kényszerpályára kerül).*

Nem kevésbé ellentmondásos kép, ha a *munkalehetőségek* viszonylatában vizsgáljuk meg a munkával való azonosulás problémáját. Noha a szocializmus alapvető törekvései közé tartozik, hogy a termelés fejlesztése során kulturáltabb, egészségesebb, kisebb fizikai igénybevételt követelő munkahelyeket hozzanak létre, semmiképpen sem állítható, hogy az új termelési egységek létrehozatalánál, valamint a meglévők átalakításánál, illetve fenntartásánál az lenne a döntő szempont, hogy ezek menynyire elégítik ki a munkával való azonosulás igazságossági igényeit. A legfontosabb ebben a viszonylatban az, hogy az új létesítmények, a rekonstrukciók, a fejlesztés megfeleljen azoknak a követelményeknek, amelyeket a népgazdaság különböző ágai velük szemben támasztanak, tehát, hogy minél gazdaságosabban, és ha lehet exportképesen, energiához, nyersanyaghoz, termelőeszközökhöz, félkész és kész termékekhez juttassák a gazdaságot. Emellett *az elidegenedés szocializmusbeli leküzdésének egyik legfőbb akadálya*, hogy a társadalomnak egy viszonylag hosszú periódusban *tömegméretekben* van szüksége olyan munkák elvégzésére, amelyeknek elvégzőitől zömükben illúzió lenne elvárni, hogy munkájukkal lényegében azonosuljanak. Ilyen lehet pl. az alacsony képzettséget igénylő, monoton, gépies, piszkos, nehéz körülmények között végzett munka stb.

Külön – de korántsem jelentéktelen – kérdés, hogy az előbb felsorolt okok (valamint más gazdasági-szemléleti tényezők) következtében az emberek nem kis hányada jelenleg nem is igényli a munkával való azo-

* Az egyetemi, főiskolai stb. keretszámok megadásában nemcsak az játszik közre, hogy a társadalomnak az adott fejlődési fokon megközelítően mennyi szakemberre, szakmunkásra van szüksége, hanem az is, hogy a szocialista társadalom – elvileg – mindenki számára biztosítani kívánja, hogy szakképzettségének megfelelő elhelyezkedéshez jusson, tehát senki se kényszerüljön arra, hogy munkanélkülivé váljon, vagy alacsonyabb, képzettségével összhangban nem álló foglalkozást válasszon.

Az azonban, hogy a szocialista társadalom mindenki számára biztosítani kívánja nemcsak a munkához való jogot, hanem tendenciálisan a képzettséggel egybeeső munkához való jogot is, ismét egy – habár alacsonyabb fokú – igazságossági alapelv realizálása. Itt ismét érvényesül az igazságosság ellentmondásossága, az egyik igazságossági elv érvényesülése – az adott szinten – a másik korlátozását eredményezi.

nosulást, munkával kapcsolatos kívánságaik elsősorban a jövedelemre, valamint a tárgyi és személyi munkafeltételekre irányulnak.

Ebben a szférában tehát ismét viszonylagos divergencia figyelhető meg az anyagi szükségletek kielégítését kívánó társadalmi érdek és a nembeli lényegre épülő igazságossági követelmény között, mivel az előbbi szempontjai bizonyos fokig keresztezik az utóbbiét. Olyan munkák elvégzését igénylik és ösztönzik, amelyek csak részben vagy egyáltalán nem teszik lehetővé a munkával való azonosulást és a fejlesztésnél is csak mint részmozzanatot tekintik az azonosulást elősegítő tényezőket.

Eklatáns jele annak, hogy a munkával való azonosulás még nem előtérben álló igazságossági kritérium, hogy társadalmi szinten, átfogóan egyáltalában nem foglalkoznak azzal a problémával, hogy hogyan lehetne ezt az igazságtalanságot addig is csökkenteni, amíg a – távoli jövőben – a munkával való azonosulás lényegében a társadalom egésze számára biztosítható lesz. Míg ugyanis az, hogy a társadalom adott szintjén tömegével vannak ún. „nem szeretem munkák" szükségszerű – ez legfeljebb gépesítéssel, a munkakörülmények javításával csökkenthető, bár a technikai fejlesztés (pl. a futószalag) újabb problémákat is eredményez –, addig azonban már korántsem szükségszerű, hogy egy olyan állandó, megrögzült munkamegosztás jöjjön létre, amelyben az „elidegenítő" munkák csak az emberek egy részének jutnak. Az igazságosabb teherviselést illetően már születtek bizonyos javaslatok, amelyek rotációval vagy paralelitással stb. csökkentenének ezen az igazságtalan teherviselésen. Ilyen jellegű korrekcióra azonban mindeddig legfeljebb az egyes közösségekben, de főleg a családon belül került sor, társadalmunk egyelőre szinte teljesen a spontaneitásra bízza, hogy érvényesül-e társadalmi mobilitás ebben a tekintetben.*

* Ferge Zsuzsa egyik tanulmányában megpróbálja összegezni az idevágó irodalmak alapján, hogy milyen variációs megoldások lehetségesek az e területen lévő igazságosabb teherviselésre.

„»A«. A munkák mai struktúrája fennmarad, de a legkevésbé kívánatos munkák végzése nem egyesek kizárólagos és életreszóló feladata, hanem e munkák maguk is megosztódnak. E munkák egyenletesebb megosztására nézve eddig lényegileg három variáns merült fel, különböző korszakokban, különböző társadalmi feltételek mellett.

»A_1«. Az »ipari hadsereg« megoldás, melyet legkorábban és legrészletesebben Edward Bellamy vázolt fel az 1880-as években. Ebben a rendszerben mindenki, azaz fiúk és lányok egyaránt, egy vagy két éven át kötelező módon végzik azokat a munkákat, amelyeket önként senki sem vállal szívesen. (Az eredeti elképzelés szerint erre a

Noha az itt ismertetett – elsősorban – gazdasági érdekek bizonyos fokig indokolják, hogy a munkával való azonosulás miért nem szerepel még a tudatosított, társadalmilag elismert igazságossági elvek között (és evvel összefüggésben miért nem tekintik társadalmi igazságtalanságnak az itt jelentkező egyenlőtlen teherviselést), szükséges lenne, hogy a munkával való azonosulás (más, a nembeli lényeg kibontakoztatásával összefüggő princípiumokkal együtt) *nagyobb szerepet kapjon a társadalompolitikai célkitűzések között.**

A munkával való azonosuláshoz hasonlóan *az emberi szabadság* össztársadalmi szintű megvalósítása sem az aktuális, hanem a jövőbeli igazságossági követelmények között foglal helyet. Ez egyrészt azzal függ össze, hogy a szabadság mint az egyik legátfogóbb kategória – bizonyos vonatkozásban – magában foglalja a munkában való önmegvalósítás lehetőségét, ha tehát az utóbbi jelentős mértékben hiányzik, akkor ez

szolgálatra az általános képzés befejezése után, a szakképzések megkezdése előtt kerülne sor.)

»A_2«. Az ún. »rotációs megoldás«, melynél az ember egész élete során időközönként váltakozva végez »jó« és »rossz« munkákat. Megbízható és részletes információim ugyan nincsenek, de ilyen típusú kezdeményezések látszanak kibontakozni Kínában, Romániában stb.

»A_3«. A »paralel« megoldás, amikor az ember egész élete során folyamatosan végez a számára legmegfelelőbb »jó« munkákon kívül bizonyos, általában nemkívánatos munkákat is. Az előzőkhöz képest a különbség az, hogy itt az alapmunka folyamatossága nem szakad meg, nincs teljes átváltás.

»B«. A munkák, illetve munkakörök mai struktúrája is némileg átalakul oly módon, hogy egy-egy munkakörön belül a mainál szervesebben kapcsolódnak össze az ugyanazon célra irányuló, de több vagy kevesebb felkészülést, felelősséget, kezdeményezést igénylő mozzanatok. Ez annyiban különbözik az előző, »A_3« megoldástól, hogy nem mechanikusan, hanem organikusan rendel együvé különböző típusú feladatokat, hogy a munkafolyamatokban működő kétféle teleológiai tételezést fokozatosan, és legalább bizonyos mértékig újraegyesíti." (*Ferge Zsuzsa:* Társadalompolitika, szociálpolitika és a központosított újraelosztás típusai. In: Társadalompolitikai tanulmányok. 395–396. old.)

* Ebben az értelemben ír – ugyancsak a „Sollen" szintjén Ferge Zsuzsa is az ember nembeliségéről. „A szocialista társadalmi fejlődés egyik alapvető folyamata tehát az kell hogy legyen, hogy az egyes osztályok, illetve rétegek közötti *társadalmi eredetű vagy érvényű egyenlőtlenségek fokozatosan leépülnek*. E folyamat *kulcskérdése* voltaképpen az, hogy *mennyire sikerül a munkát emberivé*, valóban az emberi *önmegvalósítás* egyik fontos *eszközévé tenni*, hiszen ehhez kapcsolódik a termelési viszonyok lényeges egyenlőtlenségeinek leépítése." (Kiemelés tőlem. – *F. T.*) (*Ferge Zsuzsa:* A szocialista társadalmi struktúra dinamikája. Uo. 19. old.)

egyben a szabadságnak is korlátja. Másrészt közrejátszanak ebben a társadalom jelenlegi fejlettségével és a politikai struktúrával összefüggő okok is, amelyeknek elemzése a politológia feladatkörébe vág. Ugyanakkor a nembeliségnek a szabadságot érintő igazságossági követelményei nem utalhatók teljes egészében a jövő szférájába, erről tanúskodik az, hogy a döntési egyenlőtlenségek csökkentése – amely egyúttal a szabadságszféra kiszélesedésével jár – már a jelen aktuális igazságossági posztulátumai közé tartozik.

Ha mindezek alapján megpróbálnánk rövid mérleget vonni, hogy mennyire aktuálisak a nembeli lényegre épülő igazságossági követelmények a magyar szocialista átalakulás jelenlegi periódusában, akkor a kérdésre összetett választ kell adnunk. A válasz lényege, hogy a nembeli lényeg össztársadalmi méretű kibontakoztatása egy *hosszabb történelmi korszakot* igényel, amelynek számos vonatkozásban még az elején (ha úgy tetszik legelején) vagyunk. Ebből következően elsődlegesen más igazságossági követelmények állnak előtérben, amelyeknek fokozatos realizálása előkészítheti az utat a nembeli lényegre épülő igazságossági követelmények megvalósításához. Ugyanakkor vannak olyan részmozzanatai a nembeliségre épülő igazságossági posztulátumoknak, amelyek már ma is – legalább részben – aktuálissá váltak.

3 2 5. A MUNKA (TELJESÍTMÉNY) SZERINTI ELOSZTÁS IGAZSÁGOSSÁGÁNAK NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

Az eddigiekben olyan igazságossági követelményeket vettünk szemügyre, amelyek azon alapultak, hogy *az igazságosság az egyenlőség* egyes *válfajaihoz* kapcsolódik, s ennek jegyében a társadalom igazságosabbá tétele egyet jelentett az adott egyenlőtlenségek csökkentésével, az egyenlőség felé való haladással. Az igazságosság egyik *belső ellentmondása*, hogy – az előző fejezet tanúsága szerint – nemcsak az egyenlőség (az egyenlőtlenségek gyengítése) lehet igazságos, hanem – bizonyos határok között – az ellenkezője: az *egyenlőtlenség* is. Amiből értelemszerűen következik, hogy ebben a szférában – legalábbis az adott fejlődési fokon – az egyenlőség igazságtalan, ezért itt az igazságosabbá tétel éppen ellenkezőleg, az egyenlőség csökkentését igényli.

Ez azonban így csak féligazság. A teljes képhez hozzátartozik az is, hogy éppen az igazságosság ellentmondásossága miatt ebben a szférában

csak egy bizonyos – nem könnyen meghatározható – fokig igazságos az egyenlőtlenség, azon túl az igazságosság átcsap ellentétébe, és az egyenlőtlenség itt is igazságtalanná válik. Az igazságos egyenlőtlenség alárendeltsége – a domináns egyenlőségi mozzanattal szemben – éppen abban fejeződik ki, hogy az egyenlőtlenség csak bizonyos határokon belül, meghatározott feltételek között lehet a viszonylagos igazságosság kifejezője.

Az egyenlőtlenségre épülő igazságossági követelmények közül a legjelentősebb szerepet a szocialista átalakulás során a *munka (teljesítmény) szerinti elosztás* játssza. A munka szerinti elosztás igazságosságát az alapozza meg, hogy az elosztás szférájára – zömmel – a „zéró végösszegűség" a jellemző, s mivel a termelt javak (szolgáltatások) stb. nem elegendők arra, hogy mindenkinek a szükségletei kielégítődjenek, az látszik igazságosnak, hogy az elosztás a teljesítménnyel arányos legyen.

A „teljesítményelv" helyet kapott már a *polgári* gondolkodásban és eszközül szolgált a feudalizmus születésen, előjogokon alapuló igazságtalan egyenlőtlenségeinek bírálatához. De – bizonyos határok között – érvényesül a teljesítményelv a modern kapitalizmusban is. A kapitalizmus azonban csak korlátozott lehetőséget adhat a „teljesítményelv" érvényesülésére, mivel a jövedelemelosztásban alapvető szerepet játszik a termelőeszközök tulajdona. S ha a tőke részvételét a termelésben mint munkalehetőség-teremtést, mint kockázatvállalást – egy sajátos interpretáció keretében – teljesítményként is lehet értékelni, nyilvánvaló, hogy a teljesítményelv abban a társadalomban érvényesülhet konzekvensebben, amelyben a termelőeszközök már nincsenek magántulajdonban, s így a tulajdon nem ad jogcímet a munkával szemben kimagasló jövedelemre.

„Az egyenlő munkáért – egyenlő bért" gondolatának (ez a teljesítményelv népszerű megfogalmazása) tehát – *elvileg – a szocializmus lenne az igazi terrénuma.* Az előző társadalmak tulajdonviszonyai *még* nem teremtenek kedvező feltételeket érvényesülésére, s ha az emberiség – a feltételezések szerint – elérné azt a fejlődési fokozatot, amikor a szükségletek – megközelítően – teljes kielégítése lehetővé válna, akkor *már* nem lenne szükség a teljesítményen alapuló igazságossági elvre.

Noha ez – feltehetően – igaz a fejlett szocialista társadalom viszonyaira, a magyar szocialista átalakulás tapasztalatai arról tanúskodnak, hogy az átmeneti periódusban rendkívül *sok akadály tornyosul* a munka szerinti elosztás, mint igazságossági elv, *szélesebb társadalmi méretű érvényesülése* elé.

Ennek egyik magyarázata – más igazságossági elvek sorsához hasonlóan – az, hogy az átalakulás során jelentkező *érdekviszonyok ellentétesen hatnak* a munka szerinti elosztás elvének megvalósulására.

A munka szerinti elosztás következetesebb realizálódása irányába hat egy alapvető *gazdasági* determináns: a teljesítményekkel összhangban, arányban álló jövedelem az egyik legjelentősebb gazdasági *ösztönző*. Ha ugyanis az emberek jövedelme elsődlegesen a teljesítményüktől függ, akkor az több és jobb munkára serkenti az embereket. Ennyiben a munka szerinti elosztás elve nemcsak igazságossági posztulátum, hanem a termelés növekedésének egyik mozgatórugója is.

A teljesítménnyel arányos magasabb jövedelem azonban csak akkor tölthet be ösztönző funkciót, ha olyan árualap áll rendelkezésre, amely lehetőséget ad a jövedelmi különbségek realizálódására. Ezért nem tekinthető véletlennek, hogy a szocialista átalakulás első periódusában, amikor a termelés lényegében csak a lakosság legelemibb létszükségleteinek kielégítését biztosította (alacsony szinten), az anyagi érdekeltség lényegesen kisebb szerepet töltött be, s a – gyakran illuzórikus – eszmei tényezőknek (lásd a „Munka nálunk becsület és dicsőség dolga" jelszavát) tulajdonítottak nagyobb jelentőséget. Az utóbbi két évtizedben azonban – a fogyasztási lehetőségek erőteljes bővülésével párhuzamosan – kétségtelenül megnőtt a lehetősége annak, hogy az anyagi érdekeltség elve erősebb ösztönző hatást fejthessen ki.

Ugyanakkor számos más gazdasági tényező, amelyek mögött különböző érdekek húzódnak meg, viszont ellentétes irányban, a munka szerinti elosztás következetesebb érvényesítésével szemben hat. Ezek közül az első a magyar gazdaságot – legalábbis eddig – folyamatosan végigkísérő *munkaerőhiány*.* A munkaerőhiány következtében az üzemek és vállalatok zöme nem engedheti meg magának azt a „luxust", hogy csak az átlagos vagy annál jobb produkciót nyújtó munkaerőket foglalkoztassa (ami egyébként normális munkaerő-feltételek mellett igen gazdaságos lenne), hanem kénytelen a gyenge munkaerőket is alkalmazni – azon az alapon, hogy még így is több hasznot hoznak, mintha senki sem töltené be a helyüket. A gyenge munkaerők azonban nem érdekeltek a munka szerinti elosztásban, mert az éppen az ő terhükre húzná szét a jövedel-

* Több közgazdász szerint azonban az üzemek nem kis részében a munkaerőhiány nem valóságos, hanem csak fiktív. Annak következménye, hogy a rendelkezésre álló munkaerőt jobb szervezés híján nem használják fel megfelelően. Ez az objektív helyzet azonban nem változtat azon, hogy a jelenség munkaerőhiányként nyilvánul meg.

meket. Ezért a vállalatok és üzemek jó része kénytelen e munkaerők megtartása érdekében erős kompromisszumokat kötni: a jövedelmek nem tükrözik eléggé az egyes teljesítmények közötti különbségeket, nem becsülik meg kellőképpen és nem is ösztönzik a jó munkát, s a gyengén vagy hanyagul dolgozók jövedelme sem csökken arányosan.

Ennek következtében már reális veszély a bérezésnél az ún. *„egyenlősdi"*, amelynek során egymástól lényegesen eltérő munkateljesítményekért azonos bér jár. Az „egyenlősdi" egyébként világosan jelzi, hogy az adott fejlődési fokon az egyenlőség bizonyos formája – igazságtalan, és fordítva, ebben a szférában csak az arányos egyenlőtlenség – igazságos. Ebben a vonatkozásban az elméleti értékelés összhangban van a köztudattal, az emberek jelentős része azt vallja, hogy a gyenge, rossz munka (szolgáltatás) és az értékes tevékenység azonos megbecsülése, honorálása – igazságtalanság.

A munkaerőhiány azonban más módon is károsan befolyásolja a munka szerinti elosztás érvényesülését. A munkaerőhiány ugyanis nemcsak – viszonylag – általánosan jelentkezik, hanem a népgazdaság egyes ágaiban speciálisan is, abban a formában, hogy bizonyos munkák, tevékenységek elvégzésére alig lehet munkavállalót kapni. A gazdasági érdek (a szükségletek kielégítése) azonban megköveteli, hogy a gazdaság a munkaerőhiányos területeken is eredményesen funkcionáljon. A probléma egyik lehetséges megoldásaként ezeken a területeken olyan béreket (jövedelmeket) állapítanak meg, amelyek ugyan kevésbé igazságosak – mivel a magasabb bér mögött pl. nem húzódik meg nagyobb teljesítmény –, de amelyek segítségével a munkaerő-áramlás kedvezően befolyásolható.*

A munka szerinti elosztás szélesebb érvényesülését azonban számos más tényező is gátolja. Ezek közül az egyik legfontosabb *a munkák összemérésének* megoldatlansága. A munkák összemérése alapvető feltétele a munka szerinti elosztás konzekvens alkalmazásának, mert ahhoz, hogy a munka arányában történjék az osztás, szükséges, hogy tudjuk,

* Forgács Katalin a „munka szerinti elosztás"-ról írt tanulmányában a következőképpen értékeli ezt a jelenséget: „A dolgozókat elsősorban annak a munkának az elvégzésében kell érdekeltté tenni, amelyek az adott időpontban fontosak és hasznosak a társadalom számára... Ily módon a társadalmi szükségletek minél teljesebb kielégítése céljából alkalmazott anyagi érdekeltség »az egyenlő munkáért – egyenlő bért« elvének folyamatos megsértését jelenti." (*Forgács Katalin:* Kísérlet a munka szerinti elosztás részletesebb kifejtésére. Közgazdasági Szemle, 1977/3. sz. 302. old.)

hogyan viszonylik az egyik munka a másikhoz. A probléma abból fakad, hogy a fejlett társadalmakban a munkamegosztás rendkívül differenciált és ezért az egyes munkák között rendkívül nagy lehet az eltérés.*

Anélkül, hogy kimerítően felsorolnánk az összes lehetséges osztályozási szempontokat, hadd utaljunk a legfontosabb differenciáló elemekre. A munkák megkülönböztethetők aszerint, hogy mennyire hasznosak a társadalom számára, mekkora előképzettség szükséges elvégzésükhöz, mekkora tapasztalattal rendelkezik a munkavégző (hány éve dolgozik a szakmában), elsődlegesen fizikai vagy szellemi tevékenység, mekkora fizikai, illetve szellemi erőfeszítés kell a munka elvégzéséhez, milyenek a munkakörülmények (egészségre ártalmas, veszélyes-e a munka, milyenek a munkafeltételek), mekkora felelősséggel jár a munkavégzés, milyen az adott munka társadalmi presztízse stb. Ennek következtében a különböző munkák egzakt módon gyakorlatilag összemérhetetlenek, és a kialakított, jövedelmekben rögzített értékrend számos vitatható becslést, szubjektív elemet tartalmaz.**

Külön problémaként jelentkezik az azonos jellegű munkák összemérése, amely elsősorban ott és akkor valósítható meg ahol és amikor a paraméterek pontosan meghatározhatók. Ahol azonban erre nincs lehetőség, mint pl. az értelmiségi munkakörök túlnyomó többségénél, ott ismét nagy nehézségeket okoz a munkák összemérése.***

* A munka szerinti elosztás alkalmazásának elvi problémáival behatóan foglalkozik többek között Falusné Szikra Katalin, Ferge Zsuzsa, Forgács Katalin és Égető Emese. (Lásd *Falusné Szikra Katalin:* Munkabér, ösztönzés, elosztás. Kossuth Könyvkiadó 1979.; *Ferge Zsuzsa:* Társadalmi újratermelés és társadalompolitika. 263–322. old.; *Forgács Katalin–Égető Emese:* Szocialista egyenlőség az elosztásban. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1978.)

** Ez nem jelenti azt, hogy az összemérésre egyáltalában nincs lehetőség, azonban az összehasonlítás kevésbé egzakt alapokon nyugszik.

*** Így pl. az orvosi, bírói, ügyészi, államigazgatási, egyetemi oktatói munkánál gyakorlatilag nincs lehetőség olyan paraméterek alkalmazására, amelynek segítségével pontosan mérhető lenne az egy szakmában dolgozók egymástól eltérő teljesítménye. Csak elrettentő példaként soroljuk fel, hogy teljesen irreális lenne pl. az orvosi munkát az orvos által kezelt betegek gyógyulási és halálozási arányszámával mérni (mert ez többek között jelentős mértékben függ az orvoson kívüli tényezőktől, pl. a betegség jellegétől) a bírói, ügyészi tevékenységet a tárgyalt ügyek számával vagy a vádlottakra kiszabott évek mennyisége szerint értékelni, az egyetemi oktatókét a vizsgákon adott osztályzatok átlaga vagy a bukások száma alapján mérlegelni. Ennek következtében ezeken a területeken a fizetés alapját a beosztás és a szolgálati évek képezik, és legfeljebb a prémiumosztásnál és az előléptetésnél nyílik – csekély – lehetőség arra, hogy bi-

Mindennek következtében ebben a szférában is egy sajátos torzulás jön létre. Az egzaktságra való törekvés jegyében azok a mutatók kerülnek előtérbe, amelyek pontosan rögzíthetők, így elsősorban a beosztás és a képzettség, és ezekhez képest háttérbe szorul a valóságos teljesítménykülönbség. Mivel azonban ezek a mutatók elsősorban az emberre vonatkoznak és nem az aktuális munkateljesítményekre, a munka szerinti elosztás, amely elvileg egy igen dinamikus, a teljesítmények változását állandóan követő elv, egy viszonylag stabil hierarchiának adja át a helyét.*

A munka szerinti elosztás szélesebb mértékű érvényesülését akadályozó tényezőket nem könnyű leküzdeni.

Attól valóban még igen távol vagyunk (ha egyáltalában valaha is elérünk oda), hogy országos szinten megtörténjék a különböző munkafajták objektív, valóságos értékükkel egyező egybevetése, és számolni kell azzal is, hogy számos tényező keresztezi a munka szerinti elosztás érvényesülését.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a *maga helyén* és *a maga illetékességi körén belül* ne lenne fontos szerepe a teljesítményelvnek és ne kellene törekedni morálisan arra, hogy ez az igazságossági elv széles mértékben érvényesüljön. Amennyire igaz az, hogy a különnemű munkák összehasonlítása elé szinte leküzdhetetlennek tűnő akadályok tornyosulnak, annyira igaz az is, hogy az *egynemű* tevékenységek bizonyos összemérésének reálisak a lehetőségei. Ezért a munka szerinti elosztás elve elsődlegesen egy-egy munkahelyen, műhelyen – ha úgy tetszik –, kollektíván belül érvényesíthető, ahol az egyes teljesítmények részben *egzakt*, részben *kevésbé egzakt*, de mégis számításba vehető szempontok alapján – bizonyos határok között – összemérhetők.

A viszonylag egzakt mérés egy-egy szakmán belül ott alkalmazható, ahol a munkamennyiség idővel, darabbal (normával) mérhető, míg

zonyos, kevésbé egzakt mutatók alapján különbséget tegyenek az átlagnál jobb és gyengébb munka között.

* Ugyanerre az ellentmondásra utal Ferge Zsuzsa is, amikor a következőket írja: „Az egyes csoportokon belül azonban a munkakör elvileg vagy *formálisan rögzíthető-mérhető kritériumai* (képzettség, beosztás, szolgálati idő vagy életkor, bizonyos munkakörülmények) sokkal meghatározóbbak, mint a ténylegesen elért *egyéni teljesítmény*. Ebben ismét szerepet játszik a munkák eredményességének-minőségének gyakori összemérhetetlensége (ha a teljesítménykülönbség nem tisztán mennyiségi)." (*Ferge Zsuzsa:* Keresetek, jövedelem, adózás. In: Társadalompolitikai tanulmányok. 317. old.)

a többi területen azok a kevéssé egzakt mutatók alkalmazhatók, amelyek alapján – elvileg – bármely munkahelyi vezető és közösség meg tudja egymástól különböztetni a kiemelkedő teljesítményt nyújtókat az átlag alattiaktól. Ilyenek pl. a lelkiismeretesség, a megbízhatóság, a felelősségteljesség stb. A kevésbé egzakt mutatók alkalmazásánál nemcsak arra nyílik lehetőség, hogy a teljesítmény a maga tárgyiasult, objektivált formájában értékelődjön, hanem arra is, hogy – bizonyos fokig – az igazságos értékelésnél kívánatos *individualizálás* is megvalósuljon, tehát jelentős mértékben értékeljék a szubjektív hozzáállást, a fejlődést stb. is.

Arra a kevésbé egzakt mutatók nem adnak lehetőséget, hogy az itt dolgozók jövedelme éppúgy közvetlenül függjön a teljesítménytől, mint pl. a normában dolgozóké. Ez azonban nem lehet akadálya annak, hogy a jobban dolgozók folyamatosan érezzék: többletteljesítményüket számon tartják, értékelik, erkölcsileg és anyagilag – nagyobb perspektívában – megbecsülik.

A munka szerinti elosztás következetes érvényesítése jelentősen befolyásolja a *munkahelyi légkört* is. Ha a dolgozók, a munkatársak azt tapasztalják, hogy a tevékenység értékelése igazságos, akkor ez *összetartó, közösségképző erőként* funkcionál. És fordítva: az igazságtalan „elosztásnak" közösségbomlasztó hatása van: ha az emberek azt látják, hogy a megbecsülés, az előmenetel nem a valódi érték szerint történik, hanem az önkényesség, a szeszély, a vezetőhöz való szubjektív viszony, a protekció dominál, akkor ez szükségszerűen elválasztja és szembefordítja az embereket és legfeljebb közösségellenes klikkek létrehozatalát segíti elő. A munka szerinti elosztás az az igazságossági elv, amelynél erősen érvényesül annak az arisztotelészi elgondolásnak az igaza, amely szerint az igazságosság az egyik legfontosabb közösségösszetartó elv.

Az egyes munkahelyi közösségek, illetve csoportok értékrendje azonban számos lényeges kérdésben eltérhet egymástól s ez megnyilvánulhat abban is, hogy különböző meggondolások alapján nem a munka szerinti elosztást tartják igazságosnak, hanem az egyenlő vagy közel egyenlő elosztást. Nem lehet egyetérteni azzal a vezetői gyakorlattal, amely kényelemszeretetből vagy rosszul értelmezett „demokratizmus"-ból enged az ilyen kívánságoknak.*

* Azzal a problémával, hogy milyen következményekkel jár, ha az egyének jövedelme nem arányos teljesítményükkel, behatóan foglalkozik Erdélyi Sándor nagy visszhangot kiváltó tanulmányában. (*Erdélyi Sándor:* A másodlagos elosztás. Valóság, 1979/12. sz.)

A munka szerinti elosztás, mint minden egyenlőtlenségen alapuló igazságossági elv, csak bizonyos kereteken belül hordozója az igazságosságnak. A teljesítményelv igazságos az egyenlősdihez, a nem a munkára (hanem a különböző kiváltságokra, korrupcióra, stb.-re) épülő egyenlőtlenségekkel szemben, azonban következetes alkalmazása növeli a jövedelmi (és az ezzel együttjáró életmódbeli stb.) egyenlőtlenségeket. Márpedig perspektivikusan, ahogy az előző fejtegetésekből kiderült, a szocialista társadalom azáltal válhat igazságosabbá, hogy az egyenlőtlenségek csökkennek, a különbségek bizonyos fokig nivellálódnak. Az idevágó kutatás egyik jövőben megoldandó problémája, hogy hogyan lehet egyszerre két, egymásnak bizonyos fokig ellentmondó igazságossági elvet, a munka szerinti elosztást és a jövedelmi egyenlőtlenségek csökkentését egyszerre, egyidőben, egymás alapvető sérelme nélkül érvényesíteni.

3.2.6. A SZÜKSÉGLETEK SZERINTI ELOSZTÁS NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

Az egyik lehetséges mód, amellyel a munka szerinti elosztás esetleges káros következményeit csökkenteni lehet, ha a munka szerinti elosztás mellett minél szélesebb mértékben érvényesül a szükséglet szerinti elosztás.

Míg ugyanis a munka szerinti elosztás konzekvens alkalmazása növeli az egyenlőtlenségeket, addig a szükséglet szerinti elosztás az ellenkező irányba hat, csökkenti azokat. A szükségletek szerinti elosztásnak ugyanis az az alapelve, hogy legalapvetőbb szükségleteinek biztosítására *minden embernek joga van*, ezért ezek kielégítése nem függhet attól, hogy mekkora a jövedelme az egyes egyéneknek. Ezért míg a munka szerinti elosztás differenciálja az egyes embereket: egyeseknek nemcsak az alapvető szükségletek kielégítésére ad lehetőséget, hanem számos más igény teljesítésére is, másokat, pl. a még nem dolgozókat, a munkaképteleneket, a már nem munkaképeseket megfoszt ettől, addig a szükségletek szerinti elosztás azáltal *csökkenti az egyenlőtlenségeket*, hogy az alapvető szükségletek kielégítésének problémáját azok számára is megoldja, akik más elosztási forma alapján ehhez nem jutnának hozzá.

Azáltal, hogy a szükségletek szerinti elosztás *az emberek* (minden ember) „élethez való jogának" megvédését állítja előtérbe, *az ember nembeli lényege* kibontakoztatásának legelemibb, kiinduló feltételét teremti meg, s ennyiben, ahogy arról az előző fejezetben írtunk – a marxista igazságossági koncepció szerint –, az egyes társadalmi-gazdasági formációk, politi-

kai rendszerek stb. igazságosságának egyik fokmérője, hogy mennyire engedik érvényesülni ezt az elvet.

Mivel az élethez való jogának biztosítására – kisebb-nagyobb mértékben – az ősi törzsi közösségek óta minden társadalomban szükség volt, ez az elosztási forma egymástól rendkívül eltérő terjedelemben és tartalommal, de valamilyen formában minden társadalomban érvényesült. Különösen a fejlett polgári társadalmak jelentős hányadában adtak lehetőséget – részben a munkásmozgalom hatásának eredményeként – a szükségletek szerinti elosztás szélesebb érvényesülésére.

Noha a polgári államok egy részében ebben a szférában jelentős előrehaladás ment végbe, elvileg *a szocialista társadalom lenne* az, amelyben a szükségletek szerinti elosztásnak az összes eddigi társadalomnál nagyobb mértékben kellene érvényesülnie. A szocializmus alapvető társadalompolitikai célkitűzései közé tartozik, hogy perspektivikusan az *egész* társadalom alapvető szükségleteit minél magasabb szinten biztosítsa, s ezzel szemben felszámoljon bizonyos történelmileg kialakult, illetve újjászülető társadalmi egyenlőtlenségeket.

A magyar szocialista átalakulás azonban arról tanúskodik, hogy a valóságban a szükségletek szerinti elosztás a munka szerinti elosztáshoz hasonlóan *ellentmondásosan* érvényesül.

Ennek – legalább – két, egymással részben összefüggő oka van. Az egyik, hogy noha a szükséglet szerinti elosztás kibontakoztatása a szocializmus aktuális és stratégiai célja között is szerepel, számolni kell azzal, hogy vannak olyan lényeges *érdekek*, amelyek – részben – a szükséglet szerinti elosztással *szemben hatnak*. A másik ok, hogy a szükségletek szerinti elosztás, amely a kezdetektől az ún. *központi újraelosztás* (redisztribúció) formájában valósul meg, a többi igazságossági elvnél nagyobb mértékben van alávetve a rendelkezésre álló javak mennyiségének, s ennyiben az adott társadalom *gazdasági fejlettségének fokától is* nagymértékben függ, hogy mennyire tudja a lakosság legalapvetőbb szükségleteit, pl. a lakás vagy az egészségügy vonatkozásában, kielégíteni.*

* A szükségletek szerinti elosztás történelmileg egy sajátos formában, az ún. központi újraelosztásban megy végbe. A központi újraelosztásnak azonban rendkívül eltérő módjai lehetségesek, köztük olyanok, amelyek korántsem (vagy csak igen kis részben) irányulnak az alapvető szükségletek általános kielégítésére, hanem szélsőségesen egyenlőtlen elosztást valósítanak meg. (Lásd az ázsiai termelési mód számos megnyilvánulását.) Ezért semmiképpen sem szabad a központi újraelosztás fogalmát a szükségletek szerinti elosztással azonosítani.

Milyen *érdekek* hatnak a szükséglet szerinti elosztással szemben? Az első a *népgazdaság érdeke*, amelynek számára az az elsődleges, hogy az anyagi javakat produktív célokra (beruházásokra, termelésre stb.) fordítsák, márpedig a szükséglet szerinti elosztást célzó összegek (pl. a gyermekgondozási segély, a szociális segélyek stb.) – legalábbis első megközelítésben – improduktívak. S mivel a termelés fejlesztése s maga a termelési folyamat szintén alapvető társadalmi érdek, érthető, hogy szakadatlan érdekösszeütközés áll fenn pl. a költségvetés meghatározásánál abban, hogy melyik érdeket milyen arányban érvényesítsék.*

A második ellentét a *termelési érdekeltség* vonatkozásában mutatkozik. Míg a munka szerinti elosztás elősegíti az anyagi érdekeltség érvényesülését, az ebből származó jövedelem mennyiségileg és minőségileg magasabb termelésre ösztönöz, addig a szükségletek szerinti elosztásnak nincs ilyen szerepe, mert aki ebben részesül, az nem tevékenysége, hanem – elvileg – szükséglete révén kap juttatást. Következésképpen a termelés érdeke azt követeli, hogy a jövedelemben minél nagyobb hányaddal szerepeljen a munka szerinti elosztás, és minél kisebbel – a termelést nem ösztönző – szükséglet szerinti elosztás.**

Hogy mennyire erős ez az ellentét, azt az is tükrözi, hogy a szükségletek szerinti elosztás egyes, igen lényeges szféráiban – bármennyire paradoxonnak hangzik is – a szükségletek fennállása önmagában még nem

* Ez az ellentét azonban nem abszolút. Az egyik érdek realizálása ugyanis – bizonyos fokig – segíti is a másik megvalósulását és fordítva. Így pl. az egészségügyi szükségletek fokozottabb kielégítése egyben termelési érdek is, és fordítva: a termelés fejlődése teremti meg végső fokon az alapot a szükséglet szerinti elosztás magasabb fokú megvalósítására.

** Ferge Zsuzsa szerint ez az ellentét viszonylag csekély, mert *„a juttatások jelentős része nem keresztezi, hanem erősíti a munka szerinti elosztás elvét.* (Amennyiben ugyanis a társadalom nagyobb mértékben járul hozzá a nem munkaképes családtagok szükségleteinek fedezéséhez, akkor jobban érvényesülnek a végzett munka alapján kialakuló különbségek.)" (*Ferge Zsuzsa:* Az elosztás és újraelosztás néhány „gyakorlati elve". In: Társadalompolitikai tanulmányok. 360. old.)

Noha ebben van bizonyos igazság, nézetem szerint az ellentét ettől még alapvető marad. Az érvelés figyelmen kívül hagyja, hogy egyes szociális juttatások jelentős része azoknak jut, akiket különböző okok miatt nem tart el a családjuk (állami gondozottak, egyedülálló öregek, a nyugdíjasok jelentős része), továbbá azt is, hogy a juttatások csak azok terhein könnyítenek, akiknek van – legalább két – eltartottjuk, de már pl. a gyerekteleneken és az egy gyerekeseken nem, s így az utóbbiak számára a juttatásoknak nincs közvetlenül előnyük.

elégséges jogcím ahhoz, hogy valaki juttatásban részesüljön, hanem elengedhetetlen egy meghatározott munkában töltött idő.

Ezek nemcsak azért járnak, mert az embereknek szükségük van a juttatásra, hanem azért is, mert az illetők – jobb kifejezés híján – munkavégzésükkel kiérdemelték azt. Így a táppénz csak érvényes munkaviszony alapján jár, és – egyes kivételektől eltekintve – ugyancsak meghatározott, munkában töltött időszak kell ahhoz, hogy valaki gyermekgondozási segélyben részesüljön, miként az öregségi nyugdíjhoz is tízévi munkaviszonyra van szükség. Sőt, azokban az esetekben, amikor nem ugyanaz az összeg jár minden igényjogosultnak (mint pl. a gyermekgondozási segélynél), a járandóság nagysága – leegyszerűsítve – *a munka szerinti elosztást* követi. Az öregségi nyugdíj nagysága éppúgy a jogosult előző jövedelmétől függ, mint pl. a táppénz, s vannak olyan javaslatok, amelyek szerint a gyermekgondozási segély összegét is ettől kellene függővé tenni.

Ebben az jut kifejezésre, hogy az anyagi ösztönzés erősebb tényező, mint a szükségletek szerinti elosztás, s ezért a társadalom ezen a fokon csak azt ismeri el, hogy a betegnek, a nyugdíjasnak joga van a juttatásra (s ezt sem mindig), de annak nagysága már nem a szükséglettől, hanem a munkától függ.

A szükséglet szerinti elosztás terjedelmét és volumenét azonban nemcsak az érdekellentétek (illetve azok egyeztetése) befolyásolja, hanem az adott társadalom rendelkezésére álló *erőforrások, a gazdasági fejlettség szintje is.*

Ugyanakkor helytelen lenne lineáris összefüggést feltételezni a gazdasági fejlettség foka és a szükségletek szerinti elosztás elterjedettsége között (egyértelműen feltételezve azt a szándékot, hogy a szükségletek szerinti elosztás szerepe növekedjék). A szükséglet szerinti elosztás bizonyos formáinak alkalmazása ugyanis korántsem a társadalom gazdasági színvonalának magas fokát tükrözi, hanem éppen ellenkezőleg, *alacsony szintjét*, illetve olyan rendkívüli állapotot, amikor pl. háborús pusztítások következtében a termelés nagymértékben visszaesik. Ezekben az esetekben a társadalom rákényszerülhet arra, hogy pl. létfontosságú élelmiszerek elosztását ne bízza többé a szabadpiacra, abból kiindulva, hogy annyi pénze mindenkinek van, hogy ezeket beszerezze, hanem a szűkös mennyiség miatt *jegyrendszert* vezet be.

A jegyrendszer formálisan a szükséglet szerinti elosztás kiterjesztése, annak jele, hogy az állam mindenki számára biztosítja a legfontosabb,

létfontosságú élelmiszereknek legalább a minimumát. S ennyiben az adott fejlettségi szinten a szabadpiachoz képest igazságosabb elosztást valósít meg. Ugyanakkor a jegyrendszer a *szűkösség* eklatáns bizonyítéka, amely csak a minimumot képes mindenkinek rendelkezésére bocsátani s ezért a szükségletek differenciálására ezen a fokon szinte a legcsekélyebb mértékig van meg a lehetőség. Ennek következtében a jegyrendszer megszüntetése az ötvenes évek elején nem visszalépés volt, mivel az új forma nyomán lehetőség nyílt a szükségletek magasabb szintű kielégítésére. A jegyrendszer feloldása mögött az a feltételezés is meghúzódott, hogy az alapvető élelmiszerekhez normál (és nem feketepiaci) áron – elvileg – mindenki hozzájuthat.

A példából az is kiderül, hogy a szükséglet szerinti elosztásnak elsődlegesen nem az a funkciója, hogy az alapvető élelmiszerek, de akár ruházati vagy más fogyasztási cikkek elosztását közvetlenül biztosítsa mindenki számára, hanem hogy megteremtse azokat az anyagi feltételeket, amelyek megléte esetén azok is rendelkeznek majd az alapvető cikkek beszerzéséhez szükséges összegekkel, akik *már* – vagy *átmenetileg – nem képesek* gondoskodni önmaguk eltartásáról, illetve a népesség bizonyos általános szükségletei (pl. egészségügy, lakás, oktatás) ellátása, valamint a lakosság egyes csoportjai sajátos igényeinek (pl. kommunális beruházások, közlekedés) kielégítése.

Ebből a felsorolásból világosan látható, hogy az itt vázolt igények kielégítése jelentős mértékben *függ az anyagi feltételektől.* Ez elvileg éppúgy érvényes a szociális juttatások nagyságára, mint a lakás és egészségügyi szükségletek megoldására stb. A legalapvetőbb szükségletek vonatkozásában – az anyagi fejlődéssel párhuzamosan – arra kell törekedni, hogy az adott szükségletek, „az élethez való jog" részeinek kielégítése semmilyen más szemponttól ne függjön, csak magának a szükségletnek a fennállásától.*

* Ennek a gondolatnak a jegyében ment végbe az a változás az egészségügy szférájában, hogy míg 1947-ben a népesség 47%-a vált igényjogosulttá az egészségügyi szolgáltatások ingyenes igénybevételére, addig 1975-től már a lakosság 100%-a jogosult erre. Ebben a fejlődésben az a tendencia fejeződik ki, hogy amennyiben a feltételek lehetővé teszik, nem szabad megengedni, hogy bárki egészségének megóvása attól függjön, hogy rendelkezik-e kellő anyagi fedezettel vagy sem (illetve rászánja-e magát, hogy pénzét ilyen célra áldozza). Más kérdés, hogy a 100%-os jogosultság esetén is, még számos igazságossági probléma marad az egészségügy szférájában (pl. hálapénz, sorrendiség).

Ez azonban csak ideális megfogalmazása a követelményeknek. A valóságban az alapszükségletek kielégítésének történelmi útja összetett, bonyolult, amelyben átmenetileg olyan formák is szerepet játszanak, amelyek lényegük szerint ellentétes hatásúak. (Ilyenek pl. a piaci viszonyok.)

Ennek dokumentálására egyetlen szükséglet kielégítésének problémáit hoznánk fel, amely jelenleg, a mi viszonyaink között, az igazságossági problematika egyik legallergikusabb pontja, s ez a *lakásszükséglet.* Noha ezen a területen is jelentős fejlődés ment végbe, a lakhatás jogának elismerésétől (és a jellegzetesen magántulajdoni szemléletet tükröző kilakoltatási jog megszüntetésétől) az állami, szövetkezeti, tanácsi öröklakások százezreinek felépítéséig, a lakás, és különösen az új és jó lakás iránt megnövekedett igények kielégítése jelenleg ellentmondásos, számos igazságtalan vonást hordoz és társadalmi feszültségeket idéz elő.

A lakásigények kielégítése alapjában kettős formában történik: egyrészt – elvileg – a legigényjogosultabbak jutnak az állami erőből felépített lakásokhoz (tanácsi kiutalás formájában), másrészt magánerőből is épülnek nagy számban lakások.* Egyaránt érvényesül tehát ebben a szférában a szükséglet szerinti elosztás és a piaci elosztás elve (amely, ha a munka szerinti elosztás konzekvensen érvényesülne, tulajdonképpen az ebből szerzett jövedelem felhasználása lenne). Önmagában ez a kettősség nem is lenne igazságtalan, figyelembe véve, hogy lakásszinten is jelentkeznek magasabb igények, amelynek kielégítését a társadalom még nem vállalhatja magára.

Az alapprobléma ott jelentkezik, hogy az utóbbi másfél évtizedben a lakásépítés költségei oly mértékben emelkedtek, hogy a lakosságnak egy meghatározott része, amely nem juthat hozzá az állam által felépített lakásokhoz, és családi forrásokból nem rendelkezik a lakásépítkezéshez szükséges összeggel, aránytalanul hátrányos helyzetbe kerül azokhoz képest, akik már rendelkeznek önálló lakással. Ezek az emberek (jórészt fiatalok, de szép számmal akadnak közöttük idős korosztálybeli gyermektelenek, illetve egyedülállóak) bármilyen magas színvonalon is dolgoznak, fizetésükből (sokévi takarékoskodás esetén) sem képesek arra, hogy magánerőből lakáshoz jussanak. Eközben – mivel a lakás lét-

* E két alapforma a valóságban számos alakban ölt testet. Így pl. lényeges különbség van a tanácsi kijelölésű, a szövetkezeti és az OTP-öröklakások között tulajdoni, részletfizetési stb. szempontból.

szükséglet – sújtja őket az albérleti és egyéb bérleti formáknál a keresletkínálat törvényét tükröző uzsorabér, vagy olyan családi lakáskörülményeket vállalnak, amely életüket megnehezíti, házasságukat nemegyszer tönkreteszi. Ennek következtében szükségszerűen arra kényszerülnek, hogy a „másodlagos elosztásból" növeljék jövedelmüket.

Ez nemcsak azért torzulás, mert helyzetük determinálja őket egy igazságtalan elosztási formában való részvételre, hanem azért is, mert a közvélemény – bizonyos fokig – kénytelen elismerni, hogy ez jogos. Ezért jelenleg a „lakásfront" az, amelyben mintegy összesűrűsödnek a szocializmus igazságtalanságai, amelyben, mint az állatorvosi tankönyv hírhedt „beteg lován" az igazságtalanság összes válfajai megtalálhatók. (Gondoljunk az állami lakáselosztás fonákságaira, arra, hogy az állami úton lakáshoz jutott aránytalanul kedvezőbb helyzetbe jut a többiekkel szemben, a magánerős lakásépítkezésnél érvényesülő korrupciós formákra stb.) Mindez nem jelenti azt, hogy ebben a szférában ne lenne törekvés az igazságosság érvényesítésére, így pl. a pártatlan lakáselosztásra, de ez nem változtat azon, hogy a jelenlegi helyzet objektíven táptalaja az anomáliáknak és az igazságtalanságoknak.

A szükségletek szerinti elosztás területén a továbblépés talán még komplexebb és bonyolultabb, mint az eddig vizsgált igazságossági posztulátumoknál. A továbbfejlődés konkrét elemzése a társadalompolitikával foglalkozók feladata. Ezért csak röviden utalunk arra, hogy az előrehaladásnak legáltalánosabb szinten elsődlegesen *anyagi* feltételei vannak. De fontos szerepet játszanak a *szemléleti* tényezők is, amelyek közé elsődlegesen az sorolható, hogy mekkora társadalmi jelentőséget tulajdonítanak a szocialista átalakulás jövője szempontjából a szükségletek szerinti elosztás kiterjesztésének. Ez utóbbi határozhatja meg, hogy hogyan sikerül összeegyeztetni az igazságossági elv ellen és mellette ható érdekeket, hogy a rendelkezésre álló kereteket milyen arányban osztják fel (milyen összeg jut szociálpolitikai célokra), hogy elismerik-e pl. a lakásigény társadalmi létjogosultságát (azt, hogy a lakás alapszükséglet, amelyet azonban rendszeres munkajövedelemből nem lehet kielégíteni) stb. Az érdekegyeztetés egyik jövőben megoldandó feladata, hogy hogyan lehet az alapvető szükségleteket a fennálló igényen kívül minden mástól, a munka szerinti elosztás elvétől is, fokozatosan függetleníteni.*

* Nem foglalkozunk külön az érdemelv alkalmazásának problémáival. Az érdemelv – ahogy az az általános részből kiderül – csekély értékű és ellentmondásos igazságossági elv, s hatása lényegében a munka szerinti elosztáson keresztül érvényesül.

Befejezés helyett

Egy könyv megírása rendszerint azt jelenti, hogy a szerző – bizonyos fokig – befejezte az adott témakör kutatását, s eredményeinek összegezését nyújtja át az olvasóknak. Ez a munka a kivételek közé tartozik, a mű megírásával nem lezárni szeretném az igazságosság ágas-bogas problémakörére vonatkozó vizsgálataimat, hanem csak alapot teremteni a folytatáshoz.

Egy rövid felsorolás is érzékeltetheti, mennyi tennivaló vár még az igazságossági problematika kutatóira. Az igazságos (illetve igazságtalan) objektivációk története lényegében még feltáratlan, de további elemzést, elmélyítést igényel az igazságosságról vallott nézetek, koncepciók régebbi és jelenkori története is. A könyvben felvázolt *egyik* lehetséges igazságossági koncepció is részletesebb kidolgozásra vár, beleértve az itt jelentkező koherencia-problémák megoldását. Még inkább szükséges a magyar szocialista átalakulás igazságossági problémáinak további kimunkálása, tekintettel arra is, hogy egy későbbi fejlődési fokon elkerülhetetlenné válik az összehasonlítás más szocialista országok sajátosságaival és ennek alapján lehetséges lesz annak kidolgozása, hogy milyen igazságossági sajátosságok jellemzik a szocialista átalakulást általában. A megoldandó feladatok közé tartozik egyes „résztotalitások", pl. a jog, jellegzetes igazságossági problémáinak részletesebb etikai-filozófiai elemzése.

Annak oka, hogy a kutatás jelenlegi stádiumában mégis közrebocsátottam a könyvet, abban rejlik, hogy úgy érzem, eljutottam egy olyan viszonylagos szintézisig, amely alapot teremthet az igazságossági téma további kutatása számára.

Tartalomjegyzék

BEVEZETÉS 5

1. AZ IGAZSÁGOSSÁG ESZMETÖRTÉNETÉNEK FŐBB CSOMÓPONTJAI 9

1.1. Az igazságos objektivációk
és az igazságosságra vonatkozó nézetek keletkezése 10

1.1.1. Az előtörténet 10
1.1.2. A gazdasági determinánsok szerepe az igazságosság létrejöttében 17
1.1.3. A büntetés és a jog szerepe az igazságosság kialakulásában 22

1.2. Az igazságosság-koncepciók fejlődése az antikvitásban 32

1.2.1. Az ókori görög társadalom igazságosság-koncepciói 32
1.2.2. Igazságossági elméletek az ókori Rómában 57

1.3. Középkori igazságossági koncepciók 63

1.4. Igazságosság a reneszánsz és az újkori filozófiában 76

1.4.1. A reneszánsz igazságosság-felfogások 76
1.4.2. Az újkori angol polgári igazságossági koncepciók 79
1.4.3. A francia felvilágosodás igazságossági elképzelései 91
1.4.4. Az egalitarianizmus prototípusa 97
1.4.5. Kant és Hegel igazságossági elképzelése 99
1.4.6. Az utilitarista igazságossági felfogás 107

1.5. A modern polgári igazságossági elméletek 114

1.5.1. A relativitástól a szkepticizmusig 118
1.5.2. Abszolutista koncepciók 137

1.6. A marxizmus klasszikusai az igazságosságról 147

1.6.1. Marx–Engels–Lenin igazságossági nézetei 147
1.6.2. Marxológusok a marxizmus klasszikusainak igazságosság-koncepciójáról 160

2. EGY LEHETSÉGES MARXISTA IGAZSÁGOSSÁGI KONCEPCIÓ KÖRVONALAZÁSA 164

2.1. Az előfeltevések 164

2.1.1. A marxista igazságossági koncepció szükségessége 164

2.1.2. Az igazságosság helye a marxizmus gondolatkörében 167
2.1.3. Történetiség – relativizmus nélkül 171
2.1.4. Az igazságossági ítéletek igazságtartalma 175

2.2. Az igazságosság értékmegalapozása 183

2.2.1. Nembeliség és igazságosság 183
2.2.2. Igazságosság és társadalmi egyenlőség 194
2.2.3. Igazságosság és társadalmi egyenlőtlenség 200
2.2.4. Igazságosság és elosztás 207
2.2.5. A „teljesítményelv" és az igazságosság 212
2.2.6. Érdemelv és igazságosság 225
2.2.7. Szükségletelvűség és igazságosság 228
2.2.8. Igazságosság és jog 233

3. AZ IGAZSÁGOSSÁGI NORMÁK ÉS ÉRVÉNYESÜLÉSÜK A JELENLEGI MAGYAR TÁRSADALOMBAN 246

3.1. A magyar szocialista átalakulás és az igazságosság viszonyára vonatkozó általános tézisek 249

3.2. Néhány aktuális és távlati igazságossági normáról 261

3.2.1. Az esélyegyenlőtlenség csökkentésével kapcsolatos néhány igazságossági probléma 263
3.2.2. A jövedelmek egyenlőtlenségével kapcsolatos egyes igazságossági problémák 271
3.2.3. A döntési egyenlőtlenségekkel kapcsolatos egyes igazságossági problémák 280
3.2.4. Egyenlőtlenségek a munkával való azonosulás lehetőségeiben 285
3.2.5. A munka (teljesítmény) szerinti elosztás igazságosságának néhány problémája 290
3.2.6. A szükségletek szerinti elosztás néhány problémája 297

BEFEJEZÉS HELYETT 304

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója

1983/1356. Franklin Nyomda, Budapest
Felelős vezető Mátyás Miklós igazgató

A kötetet Gábor Luca szerkesztette
A borító Szántó Tibor munkája
Műszaki vezető Bereczki Gábor
Műszaki szerkesztő Szakos Zsuzsa
Terjedelme 19,25 (A/5) ív

45,– Ft

„Mi az igazságosság? Egy kérdésen sem vitatkoztak még ilyen hevesen. Egy kérdés miatt sem ontottak ki annyi értékes vért, és nem hullattak oly keserű könnyeket. Platóntól Kantig egy kérdés sem képezte még ennyire a legjelesebb gondolkodók elmélyült gondolkozásának tárgyát. És mégis, e kérdés napjainkban ugyanúgy megválaszolatlan, mint valaha volt. . ."

Ezzel a Kelsen-idézettel kezdődik a kötet, amelyben a szerző a marxizmus alapján keres választ az igazságosság izgalmas és nehezen megoldható problémakörére.

A könyv első részében Földesi Tamás széles körű áttekintést ad az igazságosságról szóló nézetek történetéről.

A második rész kísérlet egy lehetséges marxista igazságossági elmélet kidolgozására.

A könyv harmadik, befejező része azt elemzi, hogy milyen aktuális és távlati igazságossági követelmények merülnek fel a magyar szocialista átalakulás során.